Die
Eschatologie des Buches Joel
in ihrer historisch-geographischen Bestimmtheit

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Licentiatengrades

eingereicht bei der
Theologischen Fakultät der Universität Rostock

von

Pfarrer Wilhelm Knieschke
Sieversdorf

Naumburg a. d. S., 1912
G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H.

Die
Eschatologie des Buches Joel
in ihrer historisch-geographischen Bestimmtheit

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Licentiatengrades

eingereicht bei der
Theologischen Fakultät der Universität Rostock

von

Pfarrer Wilhelm Knieschke
Sieversdorf

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Naumburg a. d. S., 1912
G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H.

Referent: Professor D. theol. et phil. Ernst Sellin.

Inhalt.

Seite

A. Einleitung. Zur Eschatologie. Umgrenzung des Themas . 5—9

B. Thema: Die Eschatologie des Buches Joel in ihrer historisch-geographischen Bestimmtheit . . . . . 9—71

a) Joel Kap. 1—3 . . . . . 9—45

α) Gedankengang und Aufbau des Buches Joel . . . . 9—12

β) Kap. 1 nimmt eine wirklich geschehene Heuschreckenplage und damit verbundene Dürre zum Ausgangspunkt 12—17

γ) Kap. 2, 1—17, wenngleich jetzt durch die refrainartigen Bußrufe und auch sonst mit Kap. 1 eng zu einem Ganzen verbunden, schildert feindliche Reiterscharen, welche wegen ihres hunnenartigen Charakters den Eindruck von Heuschrecken gemacht haben; es handelt sich hier also um eine feindliche Invasion und somit wiederum um ein geschichtliches Faktum . . 17—20

δ) Die geschilderten Reiterscharen sind identisch mit dem „Nördlichen"; die Invasion kommt also von Norden; sie ist geschehen durch die Skythen um das Jahr 630. 21—25; 31—35

ε) Die eingefallenen feindlichen Völker zerstieben in dem dürren, öden Lande, der syrisch-arabischen Wüste, zwischen Westmeer = mittell. Meer und Ostmeer = Weltmeer an der Mündung der Ströme. Wie gekommen, tauchen sie in Weltmeer und Wüste, den Aufenthalt böser Geister, unter . . . . . 25—31

ζ) Als ein Moschiâ erweist sich in dieser Drangsalszeit der „Moreh" (2, 23). Er ist das Gegenstück des „Nördlichen". Zu deuten ist er als Lehrer mit dem Nebenbegriff des Herrschers. Der Artikel, wie das Perfektum (נָתַן) lassen auf einen Bestimmten schließen. Wir glauben ihn in Josia zu sehen . . . . . 35—43

Seite

η) Der Errettung folgt irdischer und geistlicher Segen. Eine besondere Geistesmitteilung an die ganze Volksgemeinde ist schon damals erhofft und zum Teil erfolgt 44—45

b) Das Tal Jehoschaphat. Kap. 4 . . . . . 45—59

α) Das Tal oder Tiefland Jehoschaphat ist ein geographisch zu fixierender Ort.

β) Es entspricht dem „Königsgrund“ (1 Mos. 14, 17; 2 Sam. 18, 18; Joseph. Ant. 7, 10. 3 u. a.).

γ) Es ist in einem der nördlich von Jerusalem liegenden Täler zu suchen (W. ed-Dschôz oder Ausläufer des Josephischen Tyropöons (Käsemacher- besser Misttals, conf. Nehem. 3, 13. 14 die verschiedenen Lesarten, die eine von Kuhkäse, die andere von Mist) am Damaskustor).

c) Die aus dem Vorhergehenden sich ergebenden Schlüsse . 59—61

d) Der Tag Jahwes . . . . . 61—70

C. Schluß: Ausblick auf die Erfüllung . . . . . 70—71

Literatur 72

Die Eschatologie des Buches Joel in ihrer historisch-geographischen Bestimmtheit.

Sehe ich recht, so bricht sich in der theologischen Wissenschaft immer mehr die Erkenntnis Bahn, welch eminente Bedeutung nicht bloß die apokryphischen, sondern auch die pseudepigraphischen Schriften des Alten Testaments für das Verständnis des letzteren, wie auch als Vorstufe des Urchristentums und des damit im Zusammenhange stehenden Neuen Testaments haben. Erst die jüngst entdeckten Oden Salomos haben wieder das Augenmerk der Gelehrten auf diesen wichtigen Gegenstand gelenkt. Waren uns auch schon fünf von ihnen aus der koptischen Pistis Sophia bekannt, so eröffnet uns doch erst der Einblick in das Ganze der Zweiundvierzig die Perspektive in die Gedankenwelt der damaligen Zeit. Ihrem religiös-theologischen Charakter wie auch den Interpolationen nach auf einer Linie stehend mit den Testamenten der zwölf Patriarchen, sind sie Typus alttestamentlicher Frömmigkeit, wie sie damals in gewissen Kreisen pulsierte. Zudem geben sie mit ihrer Begriffsbildung „Weisheit, Geist, Leben, Ruhe, Seligkeit usw." die beste Unterlage ab für die Terminologie des Johannes-Evangeliums. Und was für uns hier in Frage kommt, lassen sie eins vor allem stark hervortreten: das eschatologische Moment. Ganze Oden sind von ihm erfüllt, so 23, 38, 39 (vergleiche auch die Paradiesesschilderung 11, 14 ff.). Das aber ist nichts Zufälliges. Abgesehen davon, daß dies Moment so ziemlich der ganzen apo-

kryphischen und pseudepigraphischen Literatur eigen ist, bildet es mit seinem Zug ins Apokalyptische den Ausläufer einer langen Bewegung, welche besonders seit Daniel eingesetzt und in ihm einen feurig-beredten Führer gefunden hat. Seine, wie die folgende Drangsalszeit unter Antiochus Epiphanes, war ganz dazu angetan, die tiefe Sehnsucht der alttestamentlichen Frommen nach dem Ende aller Dinge aufs höchste zu steigern, wie denn überhaupt solche Fragen nach den letzten Dingen vornehmlich in schweren Zeiten brennend werden. Und Daniels gewaltiger Prophetengeist fühlte die großartige geschichtliche Situation heraus, daß man nach dem Ablauf der vier antiken Weltperioden Babylons, Mediens, Persiens und Makedoniens am Wendepunkt der Antike überhaupt stand. Vom Himmel her wird eine neue Weltmacht eintreffen, das Himmelreich, mit dem zugleich das Endgericht erscheint (Dan. 2. 7. 8.), in dem ein Teil der Toten auferstehn wird, die Frommen zu ewiger Seeligkeit, die Gottlosen zu ewiger Pein (siehe Procksch, Johannes der Täufer, S. 11). Aber man würde fehl gehen, wollte man bei Daniel stehen bleiben und bei ihm die letzten Wurzeln der Eschatologie resp. Apokalyptik suchen. Die Frage nach den letzten Dingen, der Ausblick in die Zukunft ist fast so alt, wie das Alte Testament. Schon in den Bileamssprüchen (4. Moses 23 ff.) mit ihrem Paradiesesmotiv (23, 9), mit ihrer Aussicht auf Freiheit von allem Unheil (23, 11), mit ihrem Vergleich der Wohnungen Israels mit den Paradiesesbäumen (24, 6), endlich mit der apokalyptischen Figur des Gog (24, 7) liegt uns eine Probe ältester, eschatologischer Dichtung vor. Nicht anders steht es mit der Schiloh-Weissagung (1. Mos. 49, 10), von welcher selbst ein Wellhausen bekennt „es paßt überhaupt kein geschichtlicher Termin hierher, es muß ein idealer Termin gestellt sein: bis der Messias kömmt“ (die Komposition des Hexateuchs S. 320), wenngleich er nur allzubald den ausschlaggebenden Vers für eine Glosse erklärt. Diese Weissagung umspannt in der Tat die ganze Weltzeit bis zur letzten großen Weltperiode, in welcher der Moschel Gottes (alias der Erbetene, der Neugeborene) aus Judas Stamm er-

scheint, welchem der Gehorsam der Völker gebührt. Eine sehr schwierige Frage erhebt sich hier sofort: wo ist der Ursprung all dieser schon eschatologisch-gestimmten Weissagungen zu suchen. Es ist Greßmanns Verdienst, in seinem Buche „der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie" diese Frage aufs neue aufgerollt zu haben. Wir werden uns noch an anderer Stelle damit zu beschäftigen, auch mit dem genannten Gelehrten auseinander zu setzen haben. Denn wenn auch dessen Ausführungen die ganze Schwierigkeit des Problems ins helle Licht stellen und reiches Quellenmaterial beibringen, so sind sie doch vielfach mehr von religionsgeschichtlichen, als von biblisch-theologischen, dem Tatbestande gerecht werdenden Erwägungen geleitet. Doch wollen wir nicht vergessen, daß vieles erst im Werden und somit im Gären ist.

Nach dem Gesagten müßte es uns wundernehmen, wenn wir dies eschatologisch-apokalyptische Moment nicht auch bei den Propheten des Alten Testaments anträfen, welche, auf der Wende von Gegenwart und Zukunft stehend, die Vergangenheit für die Gegenwart nutzbringend verwerten und aus dem empirischen Tatbestande und dem Kausalzusammenhange zwischen menschlicher Sünde und göttlichem Handeln für die Zukunft die gegebenen Schlüsse ziehen, diese selbst in mehr allgemein gehaltenen, aber doch auch mehr oder weniger geschichtlich orientierten Bildern ausmalend. Unter diesen Propheten tritt besonders einer hervor, welcher zwar nur ein kleines Büchlein verfaßt hat, der aber gerade durch die Art, wie er dies Büchlein zusammengestellt, wie er darin ein Gemälde großartigen eschatologischen Stils entworfen hat, welches doch wiederum von den verschiedenartigsten Farben durchtönt ist, auf den nachdenkenden Leser einen unwiderstehlichen Reiz ausübt. Es ist Joel, der Sohn Petuel's (alias Betuel, G. L. S. cf. Merx ad 1, 1) aus Jerusalem (1, 9. 13; 3, 5). Seine Schrift galt früher als die vielleicht älteste Prophetenschrift (Delitzsch u. a.). Heute ist man im Gegensatz dazu geneigt, sie in sehr junger Zeit, sogar nach Maleachi und Esra anzusetzen. Doch diese Frage interessiert uns hier

weniger, obwohl auch sie hier und da gestreift werden muß. Für uns kommt vielmehr in erster Linie die Eschatologie dieses Büchleins in Betracht. Und da wir der Ansicht sind, daß jeder Eschatologie in gewissem Grade ein historisches Motiv zugrunde liegt, und sie auch in bestimmten Umrissen geographisch begrenzt ist, so wollen wir die Eschatologie des Propheten Joel in ihrer historisch-geographischen Bestimmtheit ins Auge fassen. Das Ergebnis unserer Untersuchung mag dann unserer Ansicht zum Beweise dienen.

Bevor wir jedoch in dies Thema eintreten, wollen wir, gerade um das Thema recht scharf abzugrenzen, eine ganz kurze Begriffsbestimmung vorausschicken.

Eschatologie heißt, wie der Name *τὰ ἔσχατα* sagt, die Wissenschaft von den letzten Dingen. Im Alten Testament wird das damit zusammenhängende gewöhnlich durch den prophetischen Ausdruck בְּאַחֲרִית הַיָּמִים wiedergegeben, welches in diesem Sinne das Ende einer gegenwärtigen Periode oder der Weltentwicklung überhaupt bezeichnet (1 Mos. 49, 1; 4 Mos. 24, 14; 5 Mos. 4, 30; 31, 29; Jerem. 23, 20; 30, 24; Hosea 3, 5; Jes. 2, 2; Micha 4, 1; Ezech. 38, 16; Dan. 10, 14). Dem entspricht in den LXX: *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*, auch Sing. *'επ' ἐσχάτου* und Ähnliches. Im Neuen Testament kehren fast dieselben Bezeichnungen wieder: *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* (Ebr. 1, 2), *τῶν χρόνων* (1 Petr. 1, 20), *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (2 Petr. 3, 3), *ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ* (Jud. 18), *καιρὸς ἔσχατος* (1 Petr. 1, 5), *αἱ ἔσχαται ἡμέραι* (Acta 2, 17), auch 2 Timoth. 3, 17; Jac. 5, 3 (siehe Cremer, bibl. theologisches Wörterbuch der neut. Gräcität), in welchen Ausdrucksweisen allerdings teilweise reflektiert wird über einen *αἰων μέλλων*, der mit Christi Kommen eingetreten ist, im Unterschiede von einem solchen, der mit seiner Parusie eintritt. Aber ob so oder so, auf das Ende aller Dinge im Sinne einer Welterneuerung und Weltverklärung zielen recht betrachtet beide ab. Was nach dieser Richtung hin im Alten und Neuen Testamente gesagt ist, das ist in der Dogmatik systematisch zusammengestellt und für die Heilslehre verwertet. Nach ihr umfaßt die Eschatologie: Erstens die Zukunft bis zur

Entscheidung, sowohl die Zukunft des einzelnen (Tod und Zwischenzustand) als die Zukunft des Reiches Gottes auf Erden, wobei die Lehre vom Chiliasmus und Antichrist in Betracht kommt. Zweitens die Lehre von der Wiederkunft Christi, von der Auferweckung von den Toten und dem Gericht (siehe Dorner, christl. Glaubenslehre S. 917). Neuerdings wird das Wort Eschatologie meist im prägnanten Sinne verwandt und auf den Ideenkomplex beschränkt, der mit dem Weltende und der Welterneuerung zusammenhängt. Damit wird alles ausgeschlossen, was auf Tod und Auferstehn, kurz auf das Endschicksal des einzelnen Bezug nimmt. Und lediglich in diesem beschränkten und beschränkendem Sinne kann und soll es hier gefaßt werden. Dieser in der Eschatologie zur Behandlung stehenden Lehre von der Weltvollendung hat sich besonders ein Zweig der späteren jüdischen Literatur bemächtigt, um sie im Gewande von symbolischen Bildern und Visionen zu schildern, die sogenannte Apokalyptik. Und schon die Behauptung Nowacks und vieler anderer Alttestamentler „daß wir im Buche Joel den Übergang zur apokalyptischen Literatur haben“ könnte reizen, der Frage näher zu treten, wie es mit der Eschatologie dieses Buches bestellt ist, ob wir darin wirklich nur reine Eschatologie resp. Apokalyptik vor uns haben, also Kap. 1 und 2 nach 3 und 4 auszulegen sind (Merx), oder ob nicht wirkliche geschichtliche, ja auch geographisch fixierte und fixierbare Momente der ganzen Darstellung zugrunde liegen. Dieser Reiz wird erhöht durch die Beobachtung, daß wir gegenwärtig, wie schon angedeutet, in dem Prozeß einer, wie es scheint, völligen Umgestaltung lange herrschender Auffassungen von dem Entstehen, dem Wesen und der Geschichte der alttestamentlichen Eschatologie stehen. Darum ist die Forderung doppelt berechtigt: *δός μοι, ποῦ στῶ.* Und so wollen wir denn, nachdem schon hier und da manche das Thema berührende Bemerkung gefallen ist, Klarheit suchend an unsere Aufgabe herantreten.

Versetzen wir uns zunächst zum besseren Verständnis in den Gedankengang des Buches Joel. Dasselbe geht aus

von einer großen mit Dürre verbundenen Heuschreckenplage, welche, wie aus 2, 25 ersichtlich, mehrere Jahre hintereinander aufgetreten zu sein scheint; sie wird durch einen großen Bußtag beendet. In dieser Heuschreckenplage sieht der Prophet die Vorboten des Tages Jahwes, der nahe bevorsteht (Kap. 1). Dann wird dieser Tag Jahwes selber geschildert, zwar auch wieder unter dem Bilde von Heuschreckenschwärmen, die aber unter dem Griffel des Schreibers ziemlich greifbare „Kriegergestalten“ annehmen. Nachdem das Unglück vorüber ist, und die ethischen Vorbedingungen für das Erbarmen Gottes geschaffen sind (2, 12 ff.), segnet Jahwe wieder das Land: es grünen die Auen der Steppe, es trägt der Baum seine Frucht, Feigenbaum und Weinstock liefern ihren Ertrag (Kap. 2). Aber nicht genug damit, Jahwe tut ein Übriges. Es ist ja sein Volk, das Volk, mit welchem er seinen Bund geschlossen hat. Ein Bundesvolk aber ohne innere Verbindung ist ein Unding. So segnet er denn das Land mit allerlei geistlichem Segen, er gießt seinen Geist aus über alles Fleisch, während Zeichen am Himmel und auf Erden die Menschen schrecken (Kap. 3). Und im Zusammenhange mit dem allen bricht das Strafgericht über alle Völker herein, die im Tale Jehoschaphat versammelt werden. Aber dem Volke Gottes wird eine Zuflucht und Errettung sein auf dem Berge Zion, Jerusalem wird unantastbar sein, kein Fremder, kein Barbar darf es mehr betreten (Kap. 4). Soweit der Inhalt des Buches.

So scheinbar widerspruchsvoll und zusammenhanglos, auf das einzelne gesehen, manches in ihm sein mag, auf das Ganze und Große gesehen macht es doch den Eindruck des Einheitlichen. Eine Hand ist deutlich erkennbar, welche das einzelne geschickt verbunden hat. Was die oft heterogenen Bestandteile zusammenschweißt, das ist schon ganz äußerlich der Name יהוה. Er kommt ziemlich gleichmäßig verteilt in allen Kapiteln vor 1, 15; 2, 4: 3, 4; 4, 14. Über ihn werden wir uns später verbreiten. Aber auch sonst ist die Struktur eine geordnete, der Zusammenhang ein wohlgefügter. Zwar hebt sich aus dem Ganzen ein Stück heraus 1, 1—2, 17.

Schon Holzhausen hat darauf hingewiesen, daß dieses Stück in drei durch Aufforderung zur Buße scharf gegliederte Abschnitte zerfällt (1, 13—15; 2, 1; 2, 12—17), also refrainartig aufgebaut ist. Aber es ist doch nicht so, daß wir zwischen 2, 17 und 2, 18 einen Gedankenstrich zu setzen hätten. 2, 18 ff. enthält die Antwort Jahwes auf die Bußrufe seines Volkes. Das וַ ist historisch zu fassen als Waw cons., die mit ihm verbundenen Sätze sind also Aussagen dessen, was geschah. Es ist nicht angängig, dieselben in prophetischer Verkündigung vom Zukünftigen zu verstehen. Dann müßte, wie 2, 23, dem Waw cons. mit Imperf. das Perf. proph. vorausgehen. Geradezu aber als gesucht muß es erscheinen, wenn Merx, doch nur seiner eschatologischen Auffassung zu Liebe, dies וַ als Waw cop. lesen und die folgenden Futura als Jussiva erklären will, so daß also alles Folgende als die von Joel gewünschte Antwort Jahwes auf die Buße des Volkes und seiner Priester anzusehen wäre. Dann schwebte allerdings das ganze Folgende 2, 18—4, 21 in der Luft. Diese jussivische Auffassung von וַיְקַנֵּא ff. wird schon dadurch verboten, daß v. 20 das reine Imperf. hiph. אַרְחִיק steht. Und v. 20 von v. 18, 19 losreißen, das hieße doch jeden grammatischen und textlichen Zusammenhang zerstören. In Wirklichkeit beginnt mit 2, 18 nur der zweite Teil des Buches, welcher die Erhörung und Verheißung bringt, ganz entsprechend sonstiger prophetischer Analogie. Der Segen solcher Erhörung Gottes aber ist nicht nach Delitzsch ein zweifacher, so daß sich Ausgießung des Regens und Geistes, Vernichtung des Heuschrecken- und Völkerheeres entsprechen. Denn hierbei kommt der Moreh nicht zu seinem Recht, welcher von Delitzsch allerdings auch anders gedeutet wird. Dieser Segen ist vielmehr nach v. Hofmann (Schriftbeweis II, S. 144) ein dreifacher: Was in der Gegenwart die Erweckung des Lehrers zur Gerechtigkeit, die Vernichtung des Heuschreckenheeres und die Wiederkehr fruchtbarer Zeit ist, das wird in der letzten Zeit die Ausgießung des Geistes Gottes über alles Fleisch, das Gericht über das Heer der Heidenwelt und die ewige Errettung und Verherrlichung des Volkes Gottes sein. Treibendes Motiv in Gott für diesen Segen aber ist

das קִנֵּא לְ, welches nach Sach. 1, 14, 8, 2 für jemand eintreten, die Rechte jemandes mit Eifer verteidigen heißt. Es handelt sich gewissermaßen um die Ehre Gottes, welche unter der völligen Drangabe seines Volkes leidet, zumal nachdem dasselbe Buße getan.

Was die grammatische Verbindung noch im einzelnen betrifft, so schließt sich die Verheißung höheren Segens in Kap. 3 mit der auf die Zukunft hinweisenden Formel וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן ziemlich eng an den irdischen Natursegen Kap. 2 Schluß an. Hier nur an eine Rang-, nicht aber Zeitordnung zu denken, widerspricht dem Sinn der Formel (gegen Hengstenberg). Einige Schwierigkeit macht das כִּי am Eingang des vierten Kapitels, aber doch nur dann, wenn man es von Kap. 3 loslöst; beide Kapitel aber sind aneinander anzuschließen, das fordert der Zusammenhang. Durch die Ausgießung des Geistes Gottes sind alle mit ihm in lebendiger Verbindung stehenden Glieder der Gemeinde zur geistigen Mündigkeit erhoben, sodaß sie fortan sogar des Lehrers (Moreh) entraten können. Indes während sie so hoch begnadigt sind, erscheint auch das Gegenstück der Vollendung, das Gericht. In erschrecklichen Zeichen kündigt es sich an (3, 14f.). Was dies für ein Gericht ist und wie es zugeht, daß Zion die Stätte ist, wo man demselben entronnen bleibt erklärt nunmehr der Prophet durch die Vorhersagung, welche in Kap. 4, 1 mit כִּי folgt, wobei gleich zu bemerken ist (gegen Credner u. Maurer), daß אֲשֶׁר keinen Nachsatz einleiten kann; dieser beginnt erst mit v. 2. So im wesentlichen v. Hofmann, Keil, Nowack, während andere wie Oralli das כִּי leider ganz unbeachtet gelassen haben. Außer diesem כִּי ist Kap. 4 aber auch noch durch die Worte בַּיָּמִים הָהֵמָּה וְבָ״ so fest an das Ganze der Verheißung angeschlossen, daß es nicht gut für sich genommen werden kann, ohne das Buch Joel überhaupt zu einem Torso zu machen. Wir haben in ihm somit in der Tat einen schönen Aufbau von geschlossener Harmonie vor uns. Aus diesem aber hebt sich, wie schon vermerkt, das Stück 1, 1—2, 17 heraus. Das sei denn auch zuerst besprochen.

Kap. 1 wird uns eine Heuschreckenplage mit einer damit verbundenen Dürre geschildert. Diese wird dem Propheten Anlaß zu seinem Auftreten. Von höherer Warte aus beleuchtet er dies Naturereignis nach seinem tieferen Zusammenhang mit Gottes Offenbarung in der Welt und zieht daraus die ethischen Konsequenzen: Engerer Anschluß an den Bundesgott Jahwe. Da dieser sich aber naturgemäß nur in dem Tempelkult dokumentieren kann, so erhofft uud erbittet er regelmäßige Darbringung von Speis- und Trankopfern (1, 9. 13. 16; 2, 14). Und das kann er, ohne fürchten zu müssen, auf ein niedrigeres, geistesgeschichtliches Niveau herabzusinken. Denn auch ihm ist der Tempelkult nur ein sinnbildlicher Ausdruck der inneren Religiosität (1, 16 b; 2, 13. 14; conf. Jes. 1, 16 Ez. 36, 26 Ps. 51, 19). Indes fragt es sich sofort, wieweit reicht die Schilderung dieser Plage, mit welcher Jahwe sein Volk heimgesucht hat. Man hat dafür den ganzen Abschnitt 1—2, 17 und darüber hinaus in Anspruch genommen, ja sogar „den Nördlichen“ (הַצְּפוֹנִי) darauf gedeutet. Aber wer und was gibt uns das Recht, 2, 1 ff. auf dasselbe Ereignis zu beziehen, wie Kap. 1? Wohl schließt sich 2, 1 ff. eng an Kap. 1 an und enthält wie dieses Unheil, aber in Staffelform. Mit 2, 1 ff. hebt offensichtlich eine schwerere Heimsuchung an, wir haben es da schon mit dem Tage Jahwes selber zu tun. Die Begründung dafür werden wir bei 2, 1 ff geben. Freilich eine prinzipielle Erörterung betrifft Kap. 1, wie 2, 1 ff. nämlich diese „wie haben wir uns die ganze Schilderung zu denken“. Zu allen Zeiten hat man versucht, die einzelnen Plagen allegorisch oder symbolisch auszulegen. So schon Targ. Jon. und die meisten Kirchenväter, welche die vier Arten der Heuschrecken auf vier Weltreiche beziehen; ihnen sich anschließend kommentiert Grotius: quos reliquerit Phul, eos Tiglatphalesar occidet aut abducet; quos reliquerit Salmanassar, eos occidet vel avehet Sannacheribus, nur vier Könige an die Stelle setzend. Unter den Neueren haben Hengstenberg und Merx die allegorische resp. symbolische Erklärung vertreten. Der erstere beruft sich besonders auf Jesaias, wo die einbrechenden Assyrer und Ägypter als Fliegen- und Bienen-

schwärme dargestellt sind. Aber man exegesiere doch einmal eine Stelle, wie Jes. 7, 18 ff. ohne Voreingenommenheit. Das ist doch gar keine Allegorie, geschweige denn Symbolik mehr, da ist ja ganz klar und deutlich gesagt, wer gemeint ist. Und wenn Hengstenberg gar Amos 7, 1—3 heranzieht, so scheint mir gerade diese Vision (הֵרְאַנִי) gegen seine Auffassung zu sprechen. Denn da finden wir nichts von der minutiösen Detailmalerei, wie bei Joel. Bedeutende Gründe liegen für die bildliche Auffassung nach diesem geschätzten Gelehrten, welcher das Alte Testament einst der Profanbehandlung entriß, in Kap. 4. Aber das ist ja eben der Fehler, daß er, wie auch andere, sich das Urteil über Kap. 1 und 2 von den späteren Kapiteln bestimmen läßt. Und wenn er in bezug auf Kap. 4 sagt „die ganze Ankündigung des Strafgerichts über die Heidenvölker hat nur dann Sinn und Bedeutung, wenn im Vorhergehenden des Frevels gedacht ist, den sie gegen den Herrn und sein Volk begangen haben", so liegt darin gewiß eine beachtenswerte Wahrheit, eine Wahrheit aber, die uns gerade für die richtige Erklärung von 2, 1 ff. die Richtschnur abgeben kann. Merx weicht zwar in etwas von Hengstenberg ab. Doch sind auch ihm die Heuschrecken in Kap. 1 nicht wirklich erschienen, sondern zukünftige apokalyptische. Aber diese Auslegung scheitert allein schon daran, daß nichts in Kap. 1 darauf hindeutet, daß es sich um zukünftige Dinge handelt; im Gegenteil trägt alles die Züge des Gegenwärtigen (1, 16 נֶגֶד עֵינֵינוּ!).

Diesen speziell eschatologischen Auffassungen gegenüber haben schon sehr frühe den natürlichen Sinn festhalten wollen Hieronymus und Theodoret. Ihnen folgten im Mittelalter Ibu Esra, Raschi, Kimchi, in der Reformationszeit Luther und Calvin; letzterer bemerkt richtig: puta ut aliqui denunciari poenam in futurum tempus, sed contextus satis ostendit eos errare et corrumpere genuinum prophetae sensum, potius etiam propheta hic objurgat duritiem populi, quod plagas suas non sentiat. Dem sind denn auch die meisten Neueren gefolgt, und so ist heute diese den natürlichen Sinn festhaltende Auslegung die vorherrschende (siehe Schmoller, Keil,

Nowack, Oaelli, v. Hofmann Schriftbeweis II, 2 S. 491 u. a.). Und in der Tat muß man von vornherein daran festhalten, daß Kap. 1 eine wirkliche Heuschreckenplage geschildert werden soll. Denn das geschieht so lebenswahr, so anschaulich, so konkret und detailliert, daß man annehmen muß, der Verfasser habe das alles vor Augen gehabt. Und das sagt er ja auch selber 1, 16: ist nicht vor unseren Augen Speise vernichtet, weg vom Hause unseres Gottes Freude und Jubel (sc. über den Erntesegen)? Er beschreibt alles bis ins einzelnste, nennt die verschiedensten Namen der Heuschrecke. Und damit will er wohl kaum bloß „das Genus bis auf die letzten Exemplare erschöpfen“, sondern die verschiedenen Entwicklungsphasen beschreiben. גָּזָם ist nach Credner die Wanderheuschrecke, אַרְבֵּה die junge Brut, יֶלֶק die junge Heuschrecke in der letzten Stufe ihrer Verwandlung oder zwischen der dritten und vierten Häutung, חָסִיל die aus der letzten Verwandlung hervorgegangene vollkommene Heuschrecke [1]). Der Einwand Hengstenbergs „dergleichen Naturgeschichte sei ohne alle Analogie“ erledigt sich mit seiner falschen allegorischen Deutung. Gerade weil wir hier lebendige Wirklichkeit vor uns haben, darum diese Spezifizierung und — umgekehrt. Ferner brachte man, was der Prophet schreibt von dem Weißwerden der Zweige (v. 7), von dem Einschrumpfen (conf. arab. عبس Grundbedeutung) der Körner (conf. syrisch ܦܪܕܬܐ) unter ihren Schollen (arab. جُرُوف), wo sie vor Trockenheit schließlich vorkommen, von dem Austrocknen der Wadis (אֲפִיקִים), von dem Feuer der Dürre (v. 20; wie naturgetreu paßt das auf das heilige Land zur Zeit der Hitze!). Man lese hierzu Brehms Tierleben VI; Keilinschriftl. Bibliothek 2 (1890), 107, 147; vor allem Schneller „Kennst du das Land“ VII. Aufl. S. 126—131. [2])

---

[1]) Conf. Schneller S. 129: aus den Eiern, die die Heuschrecken legen, entstehen schwarze Larven, die oft noch gefräßiger sind.

[2]) Er schreibt: Als ich diese schreckliche Plage in den Jahren 1866 bis 1868 beobachtete, konnte sich niemand erinnern, je etwas Ähnliches erlebt zu haben (s. Joel 1, 2). In unzählbaren Scharen kamen damals Wander-

Aus dem allen ergibt sich mit Notwendigkeit, daß wir es Joel 1 mit einer wirklichen Heuschreckenplage, also mit einem geschichtlichen Ereignis zu tun haben. Solche Plage ist zwar in Palästina nichts Ungewöhnliches. Die damalige von Joel geschilderte aber kann und wird eine besonders schlimme gewesen sein, ein Zeitereignis, das sich in den Annalen der Geschichte Israels lange erhalten hat (1, 3: davon sollt ihr euren Kindern und eure Kinder ihren Kindern .... erzählen). Etwas Analoges hierzu haben wir in dem Erdbeben bei Amos, nach welchem sogar das Auftreten des Propheten berechnet wird (Amos 1, 1). So etwas haftet lange in der Erinnerung eines Orientalen. Und es ist eine allbekannte Beobachtung, daß dieser, speziell der Beduine, noch heute die Geburt eines Kindes oder ähnliches nach dem oder dem Ereignis, wo das und das geschah, oder der und der lebte, bestimmt (man vgl. hierzu auch die Kette — isnâd — im hadiṯ des Islâm); denn die moderne Zeitrechnung nach Jahren, ja selbst nach der Higra, ist ihm etwas Fernliegendes, womit er sich noch nicht vertraut gemacht hat. Solch gewaltiges Natur- und Zeitereignis wie ein Erdbeben bei Amos und eine Heuschreckenplage von ungewöhnlicher Art bei Joel konnte nur zu gut als Gottesgeißel betrachtet werden, durch welche sich der יום vorbereitet. Und eine solche sieht darin

---

heuschrecken, rötliche Tiere, welche etwa Fingerlänge haben und ihre Flügel weit ausbreiten können wie ein Vogel, vom Osten über unser Land geflogen . . . Dieses leichtgefiederte, gefräßige Kriegsheer, welches seine Schwingen über unser Land ausspannte, dasselbe verwüstete und alles auffraß, selbst die Baumrinden, so daß nach seinem Abzug die kahlen, trauernden Bäume dastanden, wie abgeschälte Korbweiden. Der Himmel verfinsterte sich, und wir sahen nicht Sonne noch Mond, und das Rauschen und Schwirren und Knistern über unseren Häuptern verkündigte uns fort und fort die Gegenwart dieses furchtbaren Feindes. Die Welt sah aus wie bei einem dichten, großflockigen Schneegestöber, nur daß die Luft statt mit Frost mit Gluthitze gefüllt war . . . Wie furchtbar aber waren die Bäume zugerichtet! Es war ein Anblick zum Weinen. Vor wenigen Tagen war noch alles in schönster Blüte, nun weit und breit gräßliche Verwüstung . . . Im Laufe eines Tages war der ganze herrliche Olivenwald von Beit-Djâ mit seinen 100000 Olivenbäumen radikal abgefressen, so daß die nackten Stämme nur noch die kahlen Äste traurig von sich streckten.

der Prophet, um aber sofort seinen Blick zu weiten und in einem von Norden her hereinbrechenden, größeren Unheil den Tag Jahwes selber anbrechen zu lassen, so getreu seinen Berufsgenossen das Bevorstehende mit dem Gegenwärtigen verbindend.

Daß wir es 2, 1 ff. mit der Tag- Jahwes-Schilderung zu tun haben, geht mit ziemlicher Gewißheit aus 2, 1 und 2, 11 hervor, wovon dieselbe gleichsam eingerahmt ist. 2, 1 ist doch in etwas verschieden von den sonstigen Erwähnungen des יום י׳. Während 1, 15 יָבוֹא und 3, 4 לְפָנַיבוֹא gesagt wird, steht hier בָּא. Ob man dasselbe als Partizipium oder als Perfektum nimmt, in beiden Fällen werden wir unmittelbar vor den Tag Jahwes gestellt. Ich fasse es als Partiz. wegen des nachfolgenden Adj. קָרוֹב. also „er ist im Begriff zu kommen, er ist (schon) kommend, er ist (ganz) nahe“. Das scheint mir auch die mass. Punktation ausdrücken zu wollen, welche durch 'Aṯnach, was von den meisten Exegeten nicht bemerkt zu sein scheint, das „wie Morgenrot ausgebreitet auf den Bergen“ zu dem Vorhergehenden zieht, ihm also den Sinn unterlegt „wie das Morgenrot unmittelbar vor der Sonne, so der dunkle Tag ה׳ unmittelbar bevorstehend“, obwohl ich mich dieser Auslegung nicht anschließen möchte. Ähnlich wird auch 2, 11 durch das נָתַן קוֹלוֹ (beachte das Perf.) der Tag Jahwes als ein schon gegenwärtiger eingeleitet. Im Donner vernahm man die Stimme Gottes. Besonders Ps. 29 feiert die Herrlichkeit des קוֹל י׳. Gleich der Musik, die den Truppen voranzieht, so donnert hier (Joel 2, 11) Jahwe vor seinem Herrn (פַּחֲנֵהוּ חֵילוֹ) her. Damit aber ist eine Theophanie eingeleitet (Ex. 19, 16 ff.), etwas Neues beginnt. Und das weist uns, wenn auch in die allernächste, so doch in die Zukunft. Wenn demnach Luther, Calvin, Credner den ganzen Abschnitt 1 bis 2, 17 auf die Gegenwart, Hengstenberg, ihn von dem Standpunkt der inneren Anschauung aus verstehend, auf die Zukunft bezogen haben, so scheiden wir zwischen Kap. 1 und 2, 1—17 insofern, als Kap. 1 die reale Gegenwart schildert und 2, 1 bis 17 die nächstliegende Zukunft daran anschließt doch so, daß auch diese der nackten Wirklichkeit ins Auge sieht.

Was das heißen soll, wird uns sofort klar, wenn wir das Problem in die Diskussion stellen „welches ist das Heer Jahwes, vor dem gleichsam einherziehend er erscheint, um den großen und schrecklichen Tag abzuhalten".

Auch hier gehen die Ansichten der Ausleger wieder sehr auseinander. Orelli meint, die ganze Darstellung Kap. 1 u. 2 sei von einer prophetischen Symbolik durchzogen; sie bestehe darin, daß die nur allzusehr der gegenwärtigen Wirklichkeit angehörigen Tiere als ein furchtbar anstürmendes Kriegsheer, als das Kriegsheer Jahwes selber dargestellt sind. Keil sieht in 2, 1—17 im Unterschied von Kap. 1 mehr die Bedeutung des Gerichts für das Bundesvolk dargelegt. Zwar verkündige Kap. 2 auch das Kommen des Tages Jahwes in seiner Vollendung auf Grund des erlebten Gerichts, aber doch auch wieder als ein Heranziehen eines furchtbaren, das Land verheerenden Heuschreckenheeres, an dessen Spitze Jahwe einherziehe. Wozu denn aber diese Doppelschilderung? Da genügte doch Kap. 1 vollständig. Desgleichen sieht auch Nowack in 2, 1—17 eine abermalige Beschreibung des Heuschreckenzuges, nur gibt er ihm eine eschatologische Färbung. Und ähnlich versteht nach Greßmann (Der Urspr. d. isr.-jüd. Esch. S. 93) der Prophet „jedenfalls" unter den Heuschrecken den eschatologischen Feind. Aber wie kann er sich dann an sein Zeitgeschlecht wenden und dieses zur Buße auffordern? Da fehlt doch dem Appell an das Volk und seine Priester völlig die Zugkraft. Nach unserer Ansicht kann Kap. 2, 1—17 unmöglich dasselbe Ereignis weder in ähnlicher noch in erweiterter Form wie Kap. 1 geschildert sein, schon aus dem einfachen Grunde nicht, weil 2, 2ff. ja eigentlich erst das Heranziehen der Heuschrecken beschrieben wird; das wäre nach Kap. 1 ein unverzeihlicher Anachronismus, so schreibt kein Schriftsteller, geschweige denn ein Prophet. Aber auch über die nächste Zukunft glauben wir nicht hinausgehen zu dürfen, weil bei einer spezifisch-eschatologischen Fassung, wie eben schon angedeutet, ein Bußruf kaum recht zu verstehen ist. Sehen wir uns darum nach einer anderen Lösung um.

Sie bietet sich uns, wenn wir 2, 1—17 auf einen anderen

Heereszug deuten. Und dazu haben wir ein Recht. Denn auf Heuschrecken paßt die ganze Beschreibung 2, 2ff. überhaupt nicht: weder das Ausgebreitetsein auf den Bergen (v. 2) — Heuschrecken suchen sich lieber die fruchtbaren Täler aus —; noch die Flamme und das Feuer (v. 3) — deutet das nicht vielmehr auf das feurige Rot brennender Ortschaften? (vgl. die Darstellung der babylonischen Ištar, die zugleich Kriegsgöttin ist; ihr zur Rechten steigt Rauch, zur Linken Feuer auf) —; noch das Eindringen in Stadt und Häuser (v. 9) — was haben dort die Heuschrecken zu tun, wo sie keine Nahrung finden! — Wohl aber werden alle diese und noch andere Bilder und Ausdrücke verständlich, wenn wir 2, 1ff. an einen feindlichen Heereszug denken. 2, 6 heißt es: vor ihnen erbeben (kreisen) Völker, alle Angesichter werden dunkelrot. Völker pflegen vor Völkern zu erbeben, aber nicht vor Heuschrecken. Die Redewendung קִבְּצוּ פָּארוּר aber wird gebraucht von dem glühenden Rot der Angesichter, in welches sie sich vor Angst bei drohender Kriegsgefahr verfärben (Jes. 13, 8). Hierher ist auch der Ausdruck רקד piel hüpfen zu rechnen, welches nach Nahum 3, 2 von schnell fahrenden Wagen gebraucht wird. 2, 17 fordert Joel im Auftrage Gottes die Priester zur Fürbitte auf: Verschone doch, Jahwe, deines Volkes und gib dein Erbe nicht der Schande preis, daß Heiden über sie herrschen. Das gibt nur einen Sinn, wenn vorher feindliche Völker gemeint sind. Und die Frage des Spottes „wo ist ihr Gott“ begegnet uns auch sonst im Munde der Feinde des Volkes Gottes (Micha 7, 10; 5. Mose 32, 37; Ps. 115, 2). Hier kommt auch das zu seinem Recht, was Hengstenberg (s. o.) über Kap. 4 gesagt hat. Das Völkergericht in diesem Kapitel bleibt einfach ein Rätsel, wenn nicht des Frevels dieser oder eines dieser Völker vorher gedacht ist. Auf ein sehr wichtiges Moment hat aber auch noch meines Erachtens Stocks in seiner gediegenen Abhandlung „Der Nördliche und die Komposition des Buches Joel“ (N. k. Zeitschr. 1908, S. 727) hingewiesen. Während der Bußruf in den beiden ersten Aufforderungen an alle Landesbewohner ergeht (1, 14; 2, 1 כֹּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ) werden 2, 16

außer den Greisen, Kindern und Entwöhnten sogar der Bräutigam und die Braut aufgefordert, aus der Kammer resp. dem Brautgemach herauszugehen, sc. um Fürbitte in dieser Schreckenszeit zu tun. Will man die Verschiedenheit der Ausdrücke (חֻפָּה, חֶדֶר) betonen, so befinden sich beide noch an verschiedenen Stellen, die Ehe ist also noch nicht vollzogen. Nach 5. Mos. 20, 7 aber ist derjenige, welcher sich ein Weib verlobt, es aber noch nicht heimgeholt hat (אֵרַשׂ וְלֹא לְקָחָהּ), vom Kriegsdienste frei. Ich füge hinzu, nach Mischna (Tr. Ber. ב) ist ein Bräutigam sogar vom Lesen des Sch'maʿ befreit (פָּטוּר מִקְרִיאַת שְׁמַע) in der ersten Nacht und bis zu Ende des Sabbaths, wenn er nicht das debitum conjugale vollzogen hat. Dagegen zur Fürbitte bei Landesnöten ist er moralisch so gut verpflichtet, wie die Braut. Darum, wenn gerade er hier bei der Volksbuße erwähnt wird, so spricht das dafür, daß ein Krieg gegen einen auswärtigen Feind droht, wie Stocks richtig folgert. Der Einwand, daß ja auch dann wieder, wie bei der Deutung auf die apokalyptischen Reiterscharen des Endgerichts, 2, 4. 5 Reiterschwärme mit Reiterschwärmen, Kriegswagen mit Kriegswagen verglichen würden (s. König, Einl. i. d. A. T. S. 343), würde in diesem Falle am besten so gehoben, daß dem Propheten die Heuschreckenplage noch so lebendig vor Augen steht, daß er unwillkürlich einige Züge derselben überträgt. Ich möchte noch weiter gehen und sagen, gleichsam unter den Händen verwandeln sich ihm die Heuschreckenzüge in Heereszüge. Und das hat noch einen anderen Grund, wie wir gleich sehen werden. Schlimm ist des Propheten Zeit, aber es wird noch schlimmer kommen. Drohende Wetterwolken ziehen herauf. Sein Blick wendet sich nach Norden, von dorther sieht er die Gefahr kommen, und sie ist schon im Anzuge. Das aber führt uns auf einen Begriff, der für das ganze Buch Joel, wie insonderheit für die Beurteilung des Abschnittes 2, 1—17 von Ausschlag gebender Bedeutung ist, auf das הַצְּפוֹנִי, auf den Nördlichen oder das Nördliche, diese crux interpretum.

Was die Bildung des Wortes betrifft, so ist es ein Derivat von צָפוֹן Norden nach Art der nomina relativa, entsprechend

der arabischen Bildung der Wörter auf ـِيّ, wie z. B. أَرْضِيّ zur Erde gehörig, irdisch; so צְפוֹנִי zum Norden gehörig, der oder das Nördliche. Die letztere, die neutrische Fassung ist durchaus nicht die allein gebotene, wie die verschiedensten ebräischen Wörter mit der Endung י zeigen z. B. עִבְרִי der Ebräer, קַדְמוֹנִי östlich, das östliche Meer (2, 20) oder plur. die ostwärts Wohnenden (Iob 18, 20), auch nomen propr. eines kanaan. Volkes 1. Mose 15, 19 usw. An dieser mit צָפוֹן Norden zusammenhängenden Bedeutung ist von vornherein festzuhalten. Die auf צָפוֹן = Typhon, die bekannte ägyptische Gottheit, zurückgreifenden Deutungen (צְפוֹנִי also = *ὁ τυφώνικος* der Verderber, conf. Apostelgesch. 27, 14) sind aus sprachlichen Gründen abzuweisen (gegen Hitzig, Schmoller u. a.).

Dieser „Norden" bezeichnet nun, abgesehen von der geographischen Bestimmung, im Alten Testament besonders die Gegend, von welcher der Völkeransturm gegen Palästina und damit das vernichtende Unheil über Israel kommt, so Zeph. 2, 13 von Assur, aber auch Jesaias 10, 28, wo das Einbrechen der Assyrer von Norden her bis ins kleinste Detail (siehe die Lage der einzelnen Städte) ausgemalt wird, so vor allem Jeremias von den Königreichen des Nordens (1, 15), von dem Volke aus dem אֶרֶץ צָפוֹן (6, 22), von Babel und den nördlichen Völkern (50, 3. 9), so Ezechiel von den wilden Völkern aus dem äußersten Norden (יַרְכְּתֵי צָפוֹן) 38, 6. 15; 39, 2 u. a. Weil aber von Norden das Unheil droht, so muß auch von dort die Rettung nahen. Darum bezeichnet der Norden zugleich das Land, aus dem die Israeliten zurückkehren werden Jer. 3, 18; 16, 15; 23, 8; 31, 8. Und lediglich mit dieser Unheils- resp. Heilseschatologie scheint es mir zusammenzuhängen, wenn auch Joel von dem צְפוֹנִי, dem Feind aus dem Norden redet. Das mag in gewissem Sinne Schema sein (s. Greßmann, Eschat.), aber dieses Schema füllt sich sofort mit sehr realem Inhalt. Die Anschauung von einer gewissen Präponderanz des Nordens hat keine zufälligen Gründe, sie basiert letztlich auf geschichtlichen Tatsachen und ev. alten, bisweilen freilich

schon verblaßten Reminiszenzen bzw. des Aufenthalts usw. (s. König, Gesch. der altt. Rel. S. 407). Das wird sich auch hier wieder zeigen bei der näheren Bestimmung des Nördlichen. Wir lesen und übersetzen zunächst 2, 20: Und den Nördlichen werde ich entfernen von euch und werde ihn verstoßen in ein trockenes und wüstes Land, seine Vorhut in das vordere (östliche) Meer und seine Nachhut in das hintere (westliche) Meer, und es wird aufsteigen sein Gestank (וְתַעַל ff. möchte ich mit Nowack als späteren Zusatz streichen). Der Gedankengang ist klar. Der Nördliche hat dem Volke Gottes Schaden getan, nun soll er selbst Schaden erleiden.

Wer aber ist dieser Nördliche, welches das dürre, öde Land, welches das vordere und hintere Meer? Die Anhänger der spezifisch eschatologischen und apokalyptischen Deutung des Joelbuches sind dieser Fragen mehr oder weniger enthoben. Wenn sie sie dennoch erörtern und das Eschatologisch-Apokalyptische faßbar machen wollen, so geraten sie, wie nicht anders möglich, in Schwierigkeiten. So hat z. B. Nowack[1]) das Ostmeer in dem Toten und das Westmeer in dem mittelländischen Meer lokalisiert. Dann aber bleibt für das dürre, öde Land dazwischen nur Palästina übrig, und es wäre doch ein recht zweifelhaftes Glück, wenn das heilige Land statt der vertriebenen Feinde mit dem Geruch ihrer Leichname bedacht wäre, was für dasselbe noch schlimmeres Unheil zur Folge haben könnte, als der immerhin vorübergehende Einfall eines feindlichen Volkes. Credner denkt bei dem Ostmeer, in welchem die Heuschrecken ihren Tod finden, gar an das rote Meer (Antitypus zur Errettung aus Ägypten?). Aber dieses liegt doch unmöglich im Osten des heiligen Landes. Außerdem würde hierauf auch das gegen Nowack Gesagte Anwendung finden. Wir wollen zwar die einzelnen Orte auch bestimmen. Aber für uns liegt die Sache doch wesentlich anders. Wir fassen zuerst die heilsgeschichtliche und dann erst die endgeschichtliche Bedeutung ins Auge. Nicht als ob wir dabei von einem voreingenommenen Standpunkt ausgehen,

[1]) Desgl. Hengstenberg, Orelli; von Kirchenvätern Hieronymus.

nein diese Betrachtungsweise wird sich gerade ergeben auf Grund der historisch-kritischen Methode, mit der wir an den Text herantreten. Und das möchten wir in einer Zeit, wie der unsrigen, recht betonen, wo die Entwicklung der Religion Israels oft nicht der historischen Wirklichkeit entsprechend dargestellt worden ist. Wie wir aus Kap. 1 den Eindruck gewonnen haben, daß hier ein wirkliches Geschehnis vorliegt, so werden wir auch von Kap. 2, sonderlich von 2, 17 ff. zu derselben Erkenntnis kommen. Wir haben oben bereits den Nachweis geführt, daß 2, 1—17 unmöglich Heuschrecken gemeint sein können, sondern feindliche Reiterscharen beschrieben werden. Wir gehen jetzt noch einen Schritt weiter und behaupten, daß diese Reiterscharen mit dem צְפוֹנִי identisch sind.

2, 18 enthält die Antwort auf das Bußgebet des Volkes und der Priester, das Wav kons. mit Futur, die erzählende Form der Rede, leitet eine historische Zwischenbemerkung ein, wie wir gesehen haben (s. o.). Dann aber muß die Erhörung des Gebets in der Befreiung von dem bestehen, womit das Volk vorher heimgesucht war. So richtig v. Hofmann (Schriftbeweis) gegen Hengstenberg: „im zweiten Teil (sc. des Buches) so, daß infolge des Gehorsams, welchen laut der Erzählung 2, 18—19 sein (des Propheten) Bußruf gefunden hat, Abwendung jenes Unheils und glückliche Zeit ... erfolgen". Das Unheil aber, welches das Land und Volk betroffen hat, ist nach unserer Beweisführung ein doppeltes: die Heuschrecken (Kap. 1) und die feindlichen Reiterscharen (Kap. 2, 1—17). Beide werden auch in der Antwort Jahwes berücksichtigt und zwar so, daß zuerst der Schaden der Heuschrecken wieder gut gemacht wird, indem die Landesprodukte (יְצָהָר im Unterschiede von שֶׁמֶן!) wieder hergestellt werden (2, 19), und dann der Feind aus dem Norden entfernt wird (2, 20). הַצְּפוֹנִי faßt also kurz 2, 1—17 zusammen.

Machen wir nun aber von diesem צְפוֹנִי aus einen Rückschluß auf 2, 1—17, so wird hier vollends klar, daß 2, 1—17 unmöglich Heuschrecken beschrieben sein können. Denn die Heuschrecken kommen in Palästina nun einmal nicht aus Norden, sondern werden durch den Südostwind dorthin ge-

tragen. Alle Versuche, den Ausdruck „der Nördliche“ in Rücksicht darauf abzuschwächen (Credner vom Haurân her, also nordöstlich) oder umzudeuten (König 344) sind als verfehlt zu betrachten. Man sollte sie endlich aufgeben. Ebensowenig aber ist mit der Behauptung Nowacks etwas anzufangen, daß, weil Joel in den Heuschrecken die Vorboten des Tages Jahves sehe, er von dieser apokalyptischen Beleuchtung aus zu dem Namen „der Nördliche“ gekommen sei. Dazu müßte uns erst eine spezifizierte Genesis solcher Entwicklung gegeben werden. Und wenn Nowack zur Begründung dessen auf die schon von Wellhausen gemachte Beobachtung verweist, daß ganz ähnlich bei den Muslim der Sufjâni aus einem historischen ein apokalyptischer Begriff geworden sei, der mit wechselndem Inhalt angefüllt werden könne, so sage ich „ganz recht“, aber im Islâm haben wir diese Entwicklung klar vor uns und können sie nachprüfen. Ob solche Entwicklung [1]) aber im Alten Testament vorliegt, das muß noch bewiesen werden. Vorläufig steht nur das eine fest, daß die Propheten es mit einer sehr realen Gegenwart zu tun gehabt haben, die sie dann erst zum Ausgangspunkt für weitere Fernblicke benutzt haben. Mit aller Entschiedenheit aber muß bestritten werden, daß wir es in dem „Nördlichen“ mit einer mythischen Größe zu tun haben. Damit werden wir lediglich in das Chaos des „ignoramus et ignorabimus“ verwiesen. Es ist nichts weniger als sicher, wenn Greßmann (Eschatol. S. 188) schreibt: „Soviel läßt sich nach alledem mit Sicherheit behaupten: im Buche Joel liegt eine Reihe von Einzelheiten vor, die sich in den Zusammenhang nicht organisch hineinfügen, die einer ganz anders gearteten, ursprünglich mythischen Tradition entsprungen sein müssen, jetzt aber stark verdunkelt sind. Obwohl der Nördliche als eine reale Heuschreckenplage (!) geschildert wird, ist er dennoch mit mythischen Zügen verknüpft, die zur Gog-Magog-Weissagung gehören.“ Die Berufung auf den Zusatz der LXX zu Amos 7, 1 „*καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἷς Γὼγ ὁ βασιλεύς*“ kann gar

[1]) Conf. Gog = Magogweissagung (Ez. 38; 39) bei Graßmann S. 180 ff.

nichts beweisen, eher das Gegenteil, daß man unter den Heuschrecken eben etwas anderes verstanden hat. Der Nachweis fremden Ursprungs für die israelitische Heils- resp. Unheilseschatologie muß noch erst erbracht werden. Wir werden bei der Erörterung über den יוֹם יי noch darauf zu sprechen kommen. Und was speziell die Gog-Magog-Weissagung betrifft (Ez. 38, 39), so fragt es sich doch sehr, ob sie nicht mit den Farben der Erinnerung an die kurz vor Ezechiels Zeit aus Nordosten bis nach Palästina dringenden Skythenstürme (Jer. 1, 13; 3, 1—6, 1ff., Ez. 32, 26ff.) geschildert wird (s. König, Gesch. d. Alt. R. 402), also durchaus historischen Anlaß hat. So deutet auch bei Joel alles darauf hin, daß wir in eine ganz bestimmte historische Situation hineinversetzt werden sollen: die Lebendigkeit der Schilderung in 2, 1—17; das ἅπαξ λεγομενον צְפוֹנִי, in dieser Form nur hier vorkommend; der von den Auslegern wenig beachtete Artikel הַ, welcher auf einen der derzeitigen Generation bekannten Feind hinweist, vor allem die geographischen Lokalangaben, wohin die Leichname der Feinde fallen sollen (2, 20).

Als soche werden genannt für die Vorhut das vordere, östliche Meer, für die Nachhut das hintere, westliche, bleibt für das Gros des Heeres das dürre, öde Land. Nach 5. Mos. 11, 24; 34, 2 (beachte 1, 7 bloß הַיָּם!) ist das hintere, westliche Meer als Mittelländisches Meer gesichert. Nicht dasselbe läßt sich von dem vorderen, östlichen Meer als gleich dem Toten Meer sagen, schon darum nicht, weil es meines Erachtens als Pendant zu dem großen Mittelländischen Meer viel zu klein ist (cf. Num. 34, 6. 7 יָם הַגָּדוֹל). הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי kann das Tote Meer bezeichnen, muß es aber nicht. Im Gegenteil an unzweifelhaften Stellen wird es mit dem Zusatz הַמֶּלַח versehen, welcher Zusatz 5. Mos. 3, 17 noch zu dem an und für sich schon verständlichen יָם הָעֲרָבָה (beachte das עֲרָבָה Steppe im Unterschiede von צִיָּה וּשְׁמָמָה אֶרֶץ bei Joel!) hinzugefügt wird. Wohl ist zweimal bei Ezechiel (47, 18) und Sacharja (14, 8) unter הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי sicher das Tote Meer zu verstehen. Aber diese Stellen möchte ich ausscheiden, da es sich hier um das Jerusalem der Endzeit handelt und es sich fragt, ob

nicht der im Exil lebende Ezechiel noch andere Vorstellungen mit dem östlichen Meer verbunden hat. Dagegen scheint mir eine im A. T. öfters wiederkehrende Redewendung für die genauere Bestimmung der bei Joel vorliegenden geographischen Begriffe, speziell des Ostmeers nicht gleichgültig zu sein. Ich meine das מִיָּם עַד־יָם von Meer zu Meer. Es findet sich Amos 8, 12; Sach. 9, 10; Micha 7, 12 (mit einer kleinen Variat.); Psalm 72, 8; Sirach 44, 21 (LXX). Wollen wir diese Redewendung etwa nur im allgemeinen Sinne fassen „von einem Ende zum anderen"? Ich meine, dabei muß man sich doch etwas gedacht haben, dabei muß man doch eine, wenn auch noch so verblaßte Vorstellung gehabt haben. Wenn wir die Weite unseres Vaterlandes besingen, so sagen wir „von der Maas bis an die Memel, von der Etsch bis an den Belt". Und wir wissen, warum wir das tun. Dasselbe gilt für den Ebräer. Das eine der Meere war ihm das Mittelländische Meer, wie wir oben gesehen haben, welches zugleich die Westgrenze des israelitischen Besitzes bildete (4. Mos. 34, 67; 5. Mos. 1, 7). Ist das eine aber eine bekannte Größe, so muß sich auch für das andere eine Erklärung finden; und solange noch Worte etwas bedeuten, heißt eben מִיָּם עַד־יָם von einem Meer zum anderen Meer. Man macht sich im Grunde die Sache leicht, wenn man, wie Greßmann unter Anlehnung an Henoch 26 seine Zuflucht zur mythischen Deutung nimmt, weil „alle diesbezw. Aussagen im Hinblick auf die Geographie Palästinas unverständlich seien". Das mag ja in manchen Fällen zutreffen, wo das Visionäre allzusehr vorherrscht, und die Zukunft in Schattenrissen vor uns steht, wie bei Ezechiel und Daniel. Aber von einer solchen petitio principii darf man sich von vornherein nicht leiten lassen, sondern man muß versuchen, ob nicht doch durch Heranziehen von Parallelen der dunkle Ausdruck Licht bekommt. Sehen wir uns darum die angeführten Stellen näher an.

Amos 8, 12 lautet: da werden sie von einem Meer zum anderen schwanken und vom Norden bis zum Aufgang (der Sonne) umherschweifen, um Jahves Wort zu suchen. Dem unbefangenen Leser drängt sich ganz von selbst das Gefühl

auf, daß für „Aufgang“ ein anderes Wort gestanden hat, welches dem Norden entsprechend den Süden bezeichnet. Denn es soll gesagt werden: nach allen Himmelsrichtungen oder Weltgegenden (Keil). Für das eine Meer ist die Richtung der Westen, für das andere der Osten, bleibt für die anderen beiden geographischen Bestimmungen der Norden und Süden. Oder man kann auch umgekehrt sagen, weil Norden und Süden, darum für die beiden Meere Osten und Westen. Wir haben also auch hier West- und Ostmeer, entsprechend dem Joelschen ״יָם הָאַ und ״יָם הַקַּ. Noch deutlicher wird die Sache Sach. 9, 10. Hier steht der Ausdruck מַיִם עַדַ־יִם parallel dem ״מִנָּהָר עַדַ־אַ „vom Strom bis zu den Enden der Erde“. Ebenso Sirach 44, 21 (s. Strack, ed. ebr.). Beim Strom denkt jeder sofort an den Euphrat. Und dieser ist unfraglich gemeint (Jes. 7, 20; Jer. 2, 18 u. a.). Demnach müssen auch die anderen Begriffe, das ist die logische Konsequenz, geographische sein. Ähnlich liegt es bei Ps. 72, 8, wo das große Friedensreich nach seiner Ausdehnung beschrieben wird. Geradezu zwingend aber spricht Micha 7, 12 für eine geographische Fixierung, so sehr, daß uns diese Stelle wegen der Häufung der geographischen Bezeichnungen jeder Beweisführung enthebt (ich verstehe auch „von Gebirge zu Gebirge“ von bestimmten Gebirgen: Sinai im Süden, Libanon im Norden).

Welches ist denn nun aber das Ostmeer? *κατὰ ἄνδρωπον λέγω*. Wenn jemand im fernen Afrika anstimmt „von der Maas ...“, so weiß doch jeder Kenner der Verhältnisse, daß diese Redewendung aus Deutschland stammt und auf Deutschland paßt. Wenden wir den Vergleich an, so ergibt sich der notwendige Schluß, daß Redewendungen wie von „Meer zu Meer, vom Strom sc. Euphrat bis an die Enden der Erde usw.“ von Babylonien hergenommen sein müssen. Und hierhin weist uns so manches; von hier aus werden wir Aufschluß bekommen auch für das „östliche“ Meer, ex oriente lux. קַדְמֹנִי wird es bei Joel genannt. Das ist eine Ableitung von קֶדֶם mit dem ִ der Herkunft, Abstammung. קֶדֶם heißt einfach der Osten, genauer das vorn Liegende. Das kann sehr Verschiedenes sein. Speziell bezeichnen בְּנֵי קֶדֶם die östlich von

Kanaan gelegenen Gegenden bis in die syrisch-arabische Wüste hinein (Iob 1, 3; vgl. auch 18, 20: „die Westlichen und Östlichen“, was für Job als Nordaraber und Wüstenbewohner gar keinen Sinn hätte, wenn man bei קַדְמוֹנִי an das Tote Meer dächte), bis nach Charan (1. Mos. 29, 1) usw., ja 1. Mos. 11, 2 wird sogar שִׁנְעָר ziemlich allgemein und unbestimmt nach Osten (מִקֶּדֶם) verlegt. So verweist uns zwar die geographische Bestimmung הַקַּדְמוֹנִי zunächst nur nach dem Osten von Palästina, und das mit einem sehr weiten Spielraum. Indes werden wir kaum fehl gehen, wenn wir unter Berufung auf 1. Mos. 2, 8ff.; 11, 2; 29, 1 u. a. an die Länder denken, wohin die ältesten Erinnerungen der Ebräer reichen, an die Zweistromländer, vornehmlich an Babylonien. Hier treffen wir nun eine eigenartige Vorstellung an, welche für den geographischen Gesichtskreis der Ebräer nicht ohne Einfluß geblieben ist, es ist die Vorstellung vom Weltmeer. Sie tritt uns scharf ausgeprägt im Gilgamis-Epos entgegen, wo dies Weltmeer bisweilen mit dem Elamitischen Meerbusen identifiziert wird, was freilich von Jensen bestritten wird.[1]) Doch ohne Grund; denn also rechtfertigt Utnapistin den Bau der Arche vor den semitischen Einwohnern in Suripak: Nachdem mich Bel verflucht hat, mag ich nicht wohnen in eurer Stadt und auf den Boden Bels mein Antlitz nicht setzen, sondern will zum Weltmeer hinabfahren und bei Ia, meinem Herrn, wohnen. Das kann nach Lage der Dinge nur das elamitische Meer sein, woselbst nach Meinung der Kuschiten Elams der Sonnengott Ia zugleich als Gott der Meerestiefe untertaucht (s. Dieckmann, Gilgamis-Epos S. 126ff.). Umgekehrt lokalisiert dies elamitische Weltmeer als Bereich der vier Winde Elam das Reich der vier Winde (conf. das Wortspiel Jerem. 49, 36; siehe Hommel, Gesch. Babyloniens und Assyriens S. 272). Hier bei diesem Weltmeer sollte Ut-Napistin, der babylonische Noah, das Schiff anlegen, das ihn aus der großen Flut rettete (Tafel 11, 39—43; 31). Hier findet

[1]) Gegen ihn spricht schon dies, daß sich die Könige von Elam „Weltmeergesalbte“ nennen.

nachmals auf seinen Rat Gilgamis, der Held des bekannten Epos, das Kraut des Lebens, „das da ist wie ein Dornstrauch auf dem Acker“. Hier ist, was damit gewiß eng zusammenhängt, das Paradies zu suchen. Hier münden endlich dessen (vier) Ströme, an deren Mündung der babylonische Noah nach der Flut von Bel seinen Wohnsitz angewiesen bekommt. Hiernach käme für das östliche Meer am wahrscheinlichsten dies große Weltmeer an der Mündung der Ströme mit Einschluß des Persischen Meerbusens in Betracht. Daß dies Meer schlechthin als das östliche bezeichnet werden kann, muß nach den Belegstellen ohne weiteres zugegeben werden, ebenso aber auch die Möglichkeit, daß die Ebräer solche allgemeinen, in Umrissen bestehenden, geographischen Anschauungen gehabt haben können, sei es daß sie sie von den Erzvätern (beachte deren Aufenthalt in Ur-Kasdim und Charan!) überkommen, sei es daß sie sie aus dem babylonischen Exil mitgebracht haben. Doch finden sich auch manche Anklänge an die Vorstellung von einem großen, wenn auch zunächst unbestimmten und unbestimmbaren Meere in ihrer Religionsurkunde vor. Gestreift ist schon die Paradiesesgeschichte, in welcher nach dem Alten Testament auch vier Ströme erwähnt werden, die in dieser Beschreibung geographisch kaum fixierbar sind, nur daß zwei Namen, Euphrat und Tigris deutlich erkennbar sind (man vergleiche dazu Muǧir eddin „Geschichte Jerusalems und Hebrons II, 47: أربعا سجان وجيحان والنيل والفرات وأختار من الانهار und erwählt hat er (Allah) sich von den Strömen vier den Sichân und Dschihân und Nil und Phrat.). Gleichfalls herangezogen ist schon die Redewendung von Meer zu Meer. Ich verweise noch auf die Meereswüste Babel Jes. 21, 1), wo das יָם doch nicht recht wohl auf den Euphrat zu deuten ist (conf. die Benennung Südbabyloniens als „Meerland“ und seines Königs als König des Meeres“ Schrader, Keilschr. u. d. A. T.);[1]) ferner auf Jer. 51, 36, wo Babels

[1]) Demgegenüber nannte sich Tiglathpileser I Herrscher bis zum Lande Chatti und dem oberen Meer des Westens.

Meer ausgetrocknet werden soll, dem es doch seinen Reichtum verdankt. Vor allem aber berufe ich mich auf die bedeutsame Vision Daniels (Kap. 7), in welcher der Prophet die vier Winde des Himmels hervorbrechen sieht gegen das große Meer (יַמָּא רַבָּה), welches Aphrem der Syrer freilich in seiner allegorisierenden Weise fälschlich auf die Welt deutet (siehe Scholien zu Daniel: ܬܗܘܡܐ ܪܒܐ ܗܘ ܥܠܡܐ), für welches aber vom Standort Daniels aus einzig und allein wieder das große jenseits der Ströme gelegene Weltmeer in Betracht kommt.

Welche sagenhafte Ausschmückung dieses Weltmeer und die daran liegenden Länder nachmals erfahren hat, das kann man am besten aus der syrischen auch in das äthiopische Alexanderbuch gekommenen Alexanderlegende ersehen. Danach unternimmt der König eine weite Reise, um die Größe der Erde, insonderheit das große Weltmeer kennen zu lernen, das jenseits der Grenze von Himmel und Erde liegt, welchem kein Mensch nahen kann, ohne infolge des üblen Geruches zu sterben (vgl. die ähnlichen fabelhaften Erzählungen vom Toten Meer). In einem dieser Legende entnommenen Brief Alexanders an seinen Lehrer Aristoteles (vide Pseudo-Callisthenis hist. Alex. III, c. 17) schreibt er diesen von den Indischen Ländern aus, daß er ܒܪܣܝܐ ܩܪܝܬܐ d. i. *Πρασιακὴ πόλις* gekommen sei und von den Gestaden des großen Meeres (ܝܡܐ ܪܒܐ) Gestalten von Menschen gesehen habe, deren Angesichter denen der Pferde glichen und die sich von Fischen nährten. Das ist natürlich nicht bloß apokryph, sondern mehr als das. Gleichwohl zeigt uns dieser religionsgeschichtliche Exkurs, welch ein Gemeingut diese Vorstellung vom großen Weltmeer war. Sie für die Ebräer ausschließen wollen hieße dieses Volk von dem es umgebenden Ideenkreis isolieren. So haben denn Forscher wie Friedrich Baethgen bei Ps. 72, 8 an die beiden Weltmeere, das Mitteländische Meer und den Indischen Ozean gedacht (desgl. Sach. 9, 10). Und diese sind auch für die Joel 2, 20 vorausgesetzte Situation

das einzig Gegebene. Sind aber so die beiden großen Meere lokalisiert, dann bleibt für das dazwischen liegende אֶרֶץ צִיָּה וּשְׁמָמָה allein die große syrisch-arabische Wüste übrig, ein weites Ausdehnungsfeld für hereinbrechende, Verderben bringende und erleidende Völker, gegen welches ungeheure Areal, zumal wenn man die ganzen dazwischen liegenden Länder hinzunimmt, der kleine Streifen des heiligen Landes an der Meeresküste gar nicht zu rechnen ist, was bei den allgemein gehaltenen geographischen Umrissen nicht weiter auffällt. Diese Wüste ist dem Babylonier ähnlich wie das Meer der Ort der Schrecken, der Tummelplatz der Dämonen (s. Jeremias „Hölle und Paradies“ bei den Babyl. S. 19; vgl. ferner zum ʾAzâzēl 3. Mos. 16, 10). Und Schreckensgestalten waren in der Tat jene Völker, von denen wir gleich hören werden, böse Geister der Wüste, welche auch dorthin gehörten. Für diese Wüste ist צִיָּה וּשְׁמָמָה zutreffende Bezeichnung, während das auf die zwischen Mittelländischem- und Totem Meer liegende Wüste Juda gar nicht paßt; das ist, wenn auch kümmerliches, so doch Weideland für Beduinen. Hier also wird dem „Nördlichen“ das Grab gegraben.

Wer aber ist nun dieser Nördliche? Zur Beantwortung dieser Frage wollen wir auf den Propheten Jeremias zurückgreifen. Denn bei keinem Propheten finden sich wohl so viel Anklänge an Joel wie bei ihm. Gleich in seiner Inauguralvision (Kap. 1) zeigt ihm Jahve einen angefachten Kessel „von Norden her“ und legt das Gesicht dahin aus, daß von Norden her großes Unheil drohe. Kap. 3, 1—6, 1 ff. werden dann die Feinde, die es bringen, des näheren geschildert: sie kommen vom äußersten Norden, sind grausam, daß es kein

---

[1]) In dieser östlichen Wüste haben nachweislich Heuschreckenschwärme wirklich ihren Untergang gefunden. So berichtet Schneller (Kennst du das Land S. 130): Starke Westwinde bliesen die Heuschrecken über Nacht hinüber über die Wüste Juda nach dem Toten Meer und der östlichen Wüste. — Ob das nun Heuschrecken sind oder unter Heuschrecken abgebildete Reiter, macht für die Sache nichts aus. Der Verfasser bleibt dann eben gerade im Bilde, wenn er diese ebendort umkommen läßt, wo die sie darstellenden Heuschrecken sonst umkommen.

Entrinnen gibt, hüpfen wie die Wagen auf den Spitzen der Berge, verzehren die Ernte, das Brot, die Weinstöcke und Feigenbäume, sind wie eine stoppelfressende Flamme. Man vergleiche dazu Joel 2, 1—17! Nun hat Jeremias aller Wahrscheinlichkeit nach unter diesem Nordvolk die Skythen verstanden, welche bald nach dem Jahre 630 in den ersten Tagen des jungen Josia mit unwiderstehlicher Macht von Norden in Vorderasien hereingebrochen sind. Ihr erster Stoß traf die Landschaft Medien. Allein in dem rauhen und armen Gebirgsland war für sie nicht viel zu holen. So ergossen sie sich weiter in das reiche Tal der beiden Ströme und hausten hier mit allen Greueln siegreicher Horden. Auch Palästina suchten sie heim und in der Stadt Skythopolis (= heutigem Bêsân = bibl. בֵּית־שְׁאָן Richt. 1, 27, 1. Sam. 31, 10 Josua 17, 11) setzten sie sich ein bleibendes Denkmal. Darüber hinaus drangen sie weiter bis zur Grenze Ägyptens vor, dessen König Psammetich I. zwar mit einem Heere ihnen entgegentrat, aber doch so klug war, sie mit reichen Geschenken zu versöhnen. Durch das Land der Philister, also an der Küste, kehrten sie wieder zurück, wie ein Löwe in sein Dickicht. Sie gingen, wie sie gekommen waren, nachdem sie 7—8 Jahre der Schrecken des ganzen Länderkreises vom Euphrat bis zum Mittelmeer gewesen waren. Weitere Spuren ließen sie in der Geschichte nicht zurück. Nur eins hatten sie vollbracht, dem assyrischen Weltreich hatten sie den Todesstoß gegeben, sein Untergang war nur noch eine Frage der Zeit.

Es ist nun sehr interessant, wie der Einfall dieser wilden Horden sich in der Überlieferung widerspiegelt. Zugleich fällt dabei ein helles Licht auf unsere Joelstelle. Nach einer aus Berosus stammenden Stelle bei Abydenus (conf. Eusebius Chronicon 35) hat Saracus „als er erfuhr, daß ein Heer zahlreich wie die Heuschrecken vom Meere (!) aus (d. i. also von Babylonien her) eingefallen sei, den Busalossor als Feldherr nach Babel gesandt, dieser aber empörte sich gegen ihn. Da dieser Busalossor kein anderer ist, als Nabopolassar, der Vater Nebukadnezars, werden wir in das Jahr 625, also un-

gefähr in dieselbe Zeit wie oben versetzt (siehe Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens). Aus dieser Notiz des Berosus bekommen wir einmal die Bestätigung unserer Auffassung vom Meere (s. o.), sodann ersehen wir daraus, daß dies wilde Volk durch seine gleichsam mit den Pferden verwachsenen Reiter auf die bedrohten Völker einen heuschreckenartigen Eindruck gemacht hat. Dazu kommt noch ein anderes. In dem von Ezechiel (Kap. 38) entworfenen Zukunftsbilde wird der Feind aus dem Norden kurzweg als Gog bezeichnet. Dieser Name ist von Winkler (Altor. Forsch. II, S. 160 ff.) wohl richtig zusammengestellt mit dem Lande Gag,[1]) das in einem der Tell el-ʿAmārnabriefe erwähnt wird. Gag oder Gog galt als ein sagenhaftes Volk des fernsten Nordens, wie bei den Griechen die Skythen oder die Kimmerier (= Gomer Ezech. 38, 6; man vergleiche den Kimmeriereinfall bereits unter Asarhaddon). Und ganz recht bemerkt Greßmann dazu „für den Verfasser dieser Prophetie handelt es sich jedenfalls nicht um ein mythisches, sondern um ein reales, historisches Volk, von dem zwar allerlei Sagen umliefen, an dessen Wohnort am Ende der Welt jedoch geglaubt wurde“ (Eschat. S. 182). Und so weit ist auch er geneigt, von einem Zusammenhange Gogs mit den Skythen zu reden. Wir meinen nach dem Gesagten, dazu berechtigt zu sein, die Skythentheorie Cramers und Eckermanns wieder aufzunehmen und in dem „Nördlichen“ einen wirklichen, historisch beglaubigten Feind zu sehen. Das ist dann aufs neue ein Beweis dafür, daß die Prophetie des Alten Testaments weder literarisches Erzeugnis ist, noch viel weniger sich in verknöcherten Schematas bewegt. Als solche führt Greßmann an (Eschat. S. 177) einmal das, wonach Völker kommen und Israel vernichten werden, sodann das, wonach Völker kommen und vor Jerusalem zugrunde gehen werden. Was hieran aber überhaupt schematisch ist, ist

[1]) Ob nicht auch möglich ist גוג = גיג, wie Šinʿar = Šumgar; ג zu ג (conf. arab. ع u. غ); Gog danach der Erzfeind im Norden des Ostjordanlandes, den Israel einst bekriegt hat (5. Mos. 3), zum Feinde des Gottesvolkes überhaupt geworden.

nicht recht einzusehen, es müßten denn Zorn und Strafe, Erbarmen und Liebe Gottes, kurz Züchtigung und Errettung auch Schemata sein. Und was das erste hier in Rede stehende Schema betrifft, so gibt ja Greßmann selber zu (S. 174), daß der Inhalt des Schemas wechselt entsprechend der jeweiligen politischen Situation. Und es dürften sich doch der Nivellierung dieser Unterschiede wie der Identifizierung der einzelnen historischen Völker manche exegetischen Schwierigkeiten in den Weg stellen. Oder kann wirklich der Beweis erbracht werden, daß die Skythen in denselben Farben gemalt sind, wie Assyrer, Babylonier, Perser, bei welch letzteren sogar ihr Heerführer genannt wird (Jes. 44, 28; 45, 1)? Das heißt doch schließlich dem Text Gewalt antun und die feinen Nuancen in der Exegese völlig ignorieren. Zum Glück sind wir in der Lage, in den meisten Fällen nachzuprüfen, und es beweist sich auch hier der alte Grundsatz von der facultas semetipsam interpretandi der h. Schrift als richtig.

Jeremia haben wir schon herangezogen. Seine Berufung aber fällt nicht allzulange vor die Auffindung des Deuteronomiums. Da ist es doch nun sehr auffallend, daß wir auch bei dem Deuteronomiker eine Drohweissagung haben (Kap. 28), welche nur allzusehr die Farbentöne des Skytheneinfalls trägt (beachte besonders v. 49 ff., dazu מִקְצֵה הָאָרֶץ!). Alles spricht dafür, daß Jeremia, Joel, Ezechiel diese Weissagung vor sich gehabt haben. Am intensivsten aber hat sich der historische Niederschlag des welterschütternden Skytheneinfalls vielleicht im Buche Zefanja dokumentiert, so sehr, daß er kaum ohne Einfluß auf die Vorstellung vom Tage Jahwes als einer universalen Weltkatastrophe gewesen sein wird. Und mit diesem יום יי stehen wir dann sofort wieder bei Joel. Angesichts dieses Materials ist es schwer verständlich, wie sich so viele Ausleger dieser geschichtlichen Auffassung entgegenstellen können. So fassen das Ganze Hengstenberg bildlich (s. o.), Nowack, Kuenen u. a. eschatologisch, Merx apokalyptisch. Orelli meint, daß die ganze Darstellung Joel 1 u. 2 von einer prophetischen Symbolik durchzogen sei, welche darin ihren inneren Grund und ihr tieferes Recht habe, daß die Heu-

schrecken in der Tat Jahves Kriegsheer sind. Er gibt aber selbst zu Jer. 5, 1—31 zu, daß „manche Züge besonders gut (!) auf die Skythen passen“ und rechnet immerhin mit der Möglichkeit, daß die Skythen im Spiel sind, wenn auch nur im Zusammenhang mit der babylonischen Großmacht (?) als ein Stamm, der jenem Reich dienstbar wäre. Wir sehen in 2, 1—17 ff. ein geschichtliches Ereignis und finden darin einen neuen Beleg, daß sich jede Weissagung auf historischem Grunde aufbaut und daher zunächst heilsgeschichtlich, d. h. nach dem erzieherischen Heilsplan Gottes an seinem Volke aufzufassen und auszulegen ist. Auch das Volk der Skythen war eine Zuchtrute in der Hand Gottes für sein Volk und darüber hinaus für die anderen Heidenvölker, ja für die Welt (Zefanja). Und von hier aus klärt sich nun auch völlig die oben gezeichnete, geographische Situation. Vom Norden aus der Gegend des Kaspischen Meeres wälzten sich die wilden Horden zwischen den beiden großen Weltmeeren, dem Mittelländischen und dem jenseits des Elamitischen Meerbusens gelegenen, über die dazwischen liegenden Länder dahin bis nach Ägypten, alles zerstörend und niederwerfend, was ihnen in den Weg trat, bis sie der Verheißung gemäß in dem dürren, öden Lande verschwanden.

Ist aber so der „Nördliche“ und die mit ihm heraufziehende Gefahr beseitigt, wo bleibt da der Moschia', welchen Jahwe in solchen Zeiten zu senden verheißen hat? Diese Frage drängt sich sofort auf. Wir glauben ihn in dem מוֹרֶה (Joel 2, 23) zu erkennen. Und allein schon der Gegensatz zu dem צָפוֹנִי nötigt uns, dies Wort anders zu erklären als in der gewöhnlichen Übersetzung „Frühregen“. Damit aber erhebt sich eine neue Schwierigkeit des Buches Joel. Suchen wir sie zu lösen. Wir knüpfen dabei an die Beobachtung an, daß sich in Zeiten der Not die Hoffnungen Israels an ganz bestimmte Persönlichkeiten angeschlossen haben. Exempla docent.

Nahum 2, 2 zieht ein מְפִיץ, ein Zerstreuer (alias מַפָּץ ein Zerschmetterer; Hammerer; conf. Jer. 51, 20) wider Niniveh, die gottfeindliche Weltmacht und den Unterdrücker des

Gottesvolkes herauf, der also dem letzteren die Erlösung bringt; denn Jahve will den Weinstock (statt גְּאוֹן ist גֶּפֶן zu lesen) wiederherstellen. Der Zeitgenosse Nahums, Habaquq, ruft das Wehe über den Assyrer aus; die gottgesandte Zuchtrute für diesen aber wird der Babylonier sein. Und wenn das Gericht über ihn ergeht, dann werden ihm nichts nützen die Götzenbilder und Lügenlehrer (מוֹרֵה שֶׁקֶר), vor Jahwe muß sich alle Welt in Stille beugen. Alles ist auch hier persönlich zugeschnitten und das bei einem Manne, der Prophet und Eschatologe zugleich ist (siehe Kap. 3). Micha 2, 12. 13 steigt herauf der פּוֹרֵץ von ihnen, sie brechen durch und ziehen einher ... und Jahwe an ihrer Spitze, wobei für unseren Zweck irrelevant ist, ob dies Worte der Lügenpropheten sind oder nicht, ob sie an diese Stelle hingehören oder nicht; genug, gleichsam Quintessenz der goldenen Verheißung, spiegelt sich hier Israels Hoffnung wieder in der Person eines Gottverheißenen, in welchem Jahwe selber zu seinem Volke kommt. Nach Haggai 2, 21 ff. will Jahwe alle Völker, Himmel und Erde erschüttern, die Throne der Königreiche umstürzen und die Macht der Heiden vernichten; an jenem Tage, heißt es dort, nehme ich Zerubbabel, den Sohn des Šealtiel, meinen Knecht und mache ihn (dich) wie einen Siegelring; denn ich habe ihn (dich) erwählt. An dieser Stelle hat die Errettung Israels eine so ausgeprägt persönliche Färbung angenommen, daß es fast scheint, als habe sie in Zerubbabel selber Fleisch und Blut bekommen. Nur anzudeuten sind die gleichfalls persönlich gehaltenen Weissagungen bei Jesaias 9; 11 (Davidssproß); Micha 5 (der Moschel); Zefanja 3, 1—13 in Verbindung mit 1. Mose 49, 10 ff., 4. Mose 24, 7 ff.; sowie die den Maschiach betreffenden in den Psalmen (2; 21; 45; 72; 110). Es ist eben wieder die Eigenart biblischer Prophetie, geschichtlich-konkret zu sein. Sie ist keine Mantik, hüllt sich aber auch nicht in mystisches Dunkel. Im übrigen verweise ich für diesen Gegenstand auf Sellin: „Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung“ (Bibl. Zeit- und Streitfragen V, 2. 3). So liegt es schon von hier aus nahe, auch bei Joel 2, 23 an einen persönlichen Helfer zu denken.

Doch was im allgemeinen gilt, braucht nicht immer im besonderen zu gelten. Wir fragen darum weiter: „Was sagen Sprachgebrauch und Text dazu?“ Der Form nach ist מוֹרֶה ein regelmäßig gebildetes partic. hiphil von יָרָה, ganz nach Art der Verba פו״י gewöhnlich plene geschrieben. Zwar wird auch das partic. Qal von מָרָה widerspenstig sein bisweilen so geschrieben, aber die vorherrschende Schreibung scheint hier doch die defektive gewesen zu sein (cf. 4. Mos. 20, 10; 5. Mos. 21, 20; Ps. 78, 8). Ja Zefanja lesen wir sogar מוֹרָאָה, was keinen Zweifel läßt. Wo aber die Ableitung von יָרָה hiph. lehren einigermaßen durchsichtig ist, wie Iob 36, 22; Jes. 30, 20 und in dem jüngeren Stück der Proverbien 5, 13, da wird es immer plene geschrieben (conf. auch Jes. 9, 14; Hab. 2, 18; Richter 7, 1; 2. König. 17, 28; 2. Chron. 15, 3). Somit heißt מוֹרֶה plene geschrieben der Unterweisende, der Lehrer und nichts anderes. Und die Massorethen sind die einzig Konsequenten gewesen, welche 23, c יוֹרֶה gelesen haben, welche Lesart auch ich für allein richtig halte. Denn יוֹרֶה heißt Frühregen, wie aus 5. Mos. 11, 14 klar ersichtlich ist. So ergibt sich in diesem Gliede die rechte Wort- und Sinnfolge: גֶּשֶׁם Winterregen (Esra 10, 13), den ganzen Begriff erschöpfend, יוֹרֶה Frühregen (von Oktober bis Dezember), מַלְקוֹשׁ Spätregen (März-April vor der Ernte), die beiden letzteren den ersteren spezifizierend. Die einzige Stelle im ganzen Alten Testament, wo sich neben Joel 23, c מוֹרֶה scheinbar als Frühregen findet, Ps. 84, 7 ist noch dazu umstritten. LXX (*καὶ γὰρ εὐλογίας δώσει ὁ νομοθετῶν*), Sym. Qu. Sex. Hier. Syr. Targ. Luther haben auch hier Lehrer, Gesetzgeber und Ähnliches; nur Aq. hat *πρώϊμος* Frühregen. Aber selbst wenn man Baethgen (Psalmen) zugibt, daß zu dem parallelen בָּעֵמֶק (auch noch fraglich; LXX, Syrer lesen בָּעוֹן) Quellort besser מוֹרֶה Frühregen paßt, so scheint es mir doch sehr prekär, auf einen Psalm, wie 84, bei dem so manches nicht in Ordnung ist, eine Aussage über מוֹרֶה = Frühregen zu gründen. Dann entschließe man sich doch lieber und lese auch hier יוֹרֶה (das altsemit. jod Ƶ scheint mir nicht unschwer mit ש verwechselbar; siehe Mescha- und Siloahinschrift). Indes sprechen ja

gerade Ps. 84, 7 die meisten Versionen für מוֹרֶה = Lehrer. Und wenn wir nun wirklich einmal Joel 2, 23, b מוֹרֶה mit Frühregen übersetzen wollten, was liegt für ein Verstand darin, zuerst zu sagen „er gibt euch den Frühregen . . . .“ und dann dieses Wort zu zerpflücken unter Benutzung desselben Wortes! Das ist eine unerträgliche Wiederholung; so schreibt doch kein Schriftsteller. Diese Schwierigkeit herausfühlend, gehen darum andere auf die Lesart der LXX zurück *τὰ βρώματα εἰς δικαιοσύνην* (ähnlich der Syrer, die Itala, versio arabica), welche Lesart z. B. Marti als die ursprüngliche annimmt. *βρῶμα* ist Speise; 1. Korinth. 10, 3 *βρῶμα πνευματικόν* bei Paulus das vom Geist gewirkte Manna, das nicht bloß den leiblichen, sondern vor allem den geistlichen Hunger stillen soll. Dafür aber gebrauchen LXX *ἄρτους* (2. Mos. 16, 4) oder *μάν* (ib. v. 31). Es ist nicht recht einzusehen, was die LXX mit ihrer Übersetzung Joel 2, 23, b haben sagen wollen, noch weniger, welchen Text sie vor sich gehabt haben. Ob הַמָּזוֹן Speise oder nach Hosea 10, 2 פָּרִי? Aber wie kommt MS. von da auf מוֹרֶה? Das sind Rätsel über Rätsel. So müssen wir schon an der Schreibung מוֹרֶה festhalten und nach den obigen Ausführungen an der Übersetzung „Lehrer“. Es muß zugegeben werden, daß מוֹרֶה „sogar“ (gegen Nowack) diese Bedeutung hat. Die oben angeführten Stellen beweisen es (Jes. 9, 14; 30, 20; Hosea 10, 12; Hab. 2, 18; Richter 7, 1; 2. Könige 17, 28; 2. Chronika 15, 3; Sprüche 5, 13; Iob 36, 22).

Aus diesen Stellen aber heben sich wieder zwei eigentümlich nuancierte Arten hervor, einmal Jes. 30, 20, wo wir eine ähnliche Verbindung, wie bei Joel, zwischen dem Lehrer und den Nahrungsmitteln Brot und Wasser antreffen, und zum anderen Iob 36, 22, wo sich mit dem Begriff des Lehrers zugleich der der Kraft, des Unerreichbaren, des Übergeordneten, Majestätischen verbindet. Sehr bemerkenswerter Weise übersetzen hier die LXX *δυνάστης*, wollen es also als Gewaltiger, Machthaber, Herr fassen. Und diese Nebenbedeutung scheint es mir auch Joel 23, b zu haben. Dementsprechend identifiziert es Zöckler in seinem Kommentar zu Iob 36, 22

direkt mit dem aram. מָרֵא = syrisch ܡܳܪܶܐ Herr, ähnlich Steuernagel (ibidem). Sehr instruktiv für diese Fassung ist noch Ps. 9, 21. Zwar ist der Text auch hier schwankend. Aq. Theod. Quinta. Hieron. Targ. punktieren nämlich מוֹרָא Furcht, Schrecken, Gegenstand derselben, LXX, Syrer dagegen vokalisieren מוֹרֶה und übersetzen: *νομοθέτην*, Luther: Meister. Letzteres paßt allein zu dem Parallelgliede. Dieser מוֹרֶה aber ist kein anderer, wie Iob 36, 22, Jahwe selber. Er setzt den Heiden einen Meister, einen Lehrer, indem er selbst die Herrschaft ergreift (siehe 10, 16). So drängt alles hin auf die Auslegung „Lehrer, Meister“ [1]) oder mit der Nebenbedeutung des Herrschens „Herr, Herrscher“. Für diese Fassung haben sich darum eine große Anzahl bedeutender Exegeten entschieden.

So argumentiert v. Hofmann (Weissag. u. Erf. I, 256): daß Joel unter Moreh nicht den Frühregen versteht, sieht man aus der durch ו convers. angeschlossenen zweiten Vershälfte, welche erst die Folge vom Inhalt der ersten nachbringt: der Frühregen würde wohl auch in jener seinen sonstigen Namen (!) יוֹרֶה führen, wenn es nicht um das Wortspiel zu tun wäre (?). An der anderen Stelle (Kap. 3) sieht Joel sein ganzes Volk im Stande prophetischer Gaben, so daß also dann nicht mehr einer den anderen lehrt, sondern alle von Gott gelehrt sind. Also die Auslegung Lehrer schon im Hinblick auf Kap. 3 erforderlich! Ebenso spricht sich dieser Gelehrte im Schriftbeweis (II, 1 S. 87) für diese Erklärung aus. Auf seiner Seite stehen Männer wie Merx, Keil, Hengstenberg, die Rabbinen, dazu Targum, Vulgata. Ihnen hat sich auch Orelli in seinem diesbez. Kommentar angeschlossen. Nach ihm liegt der Schlüssel zu der Stelle in 1. König. 8, 36; 2. Chron. 6, 27, wonach der Erhörung des Gebets um Regen erst eine göttliche Belehrung (תּוֹרָה) über den guten Weg vorausgehen muß. Er verweist noch besonders auf Jes. 30, 20—23 u. Hosea 10, 12. Und diese Stellen, auf die schon oben verwiesen war, sind

[1]) Hierher zu ziehen sind auch die Stellen über die Terebinthe des Weisers (1. Mose 12, 6; 5. Mose 11, 30; conf. Richter 9, 37).

in der Tat sehr lehrreich für das Verständnis von Joel 2, 23 ff. In der ersteren sieht der Prophet gleichfalls nach dem Gericht auf dem Zion ein Volk wohnen, neubegnadigt auf seinen Hilferuf, geleitet auf rechtem Wege von treuen Lehrern, dem Götzendienst entsagend. „Und es gibt ihnen der Allherr Brot, das Not ist, Wasser, das Trübsal ist", d. h. Brot und Wasser, wie man es in Zeiten der Not und Trübsal hat. Danach aber werden sich ihre Lehrer nicht mehr verbergen brauchen und Regen zur Aussaat und Brot vom Ertrage des Ackerlandes wird nicht fehlen. In der zweiten hebt Hosea die unerläßliche Bedingung heraus, deren Erfüllung sie vor dem Gericht bewahren kann: „säet euch zur Gerechtigkeit, erntet nach Maßgabe der Menschenfreundlichkeit; brechet euch einen Neubruch, da die Zeit ist, Jahwe zu suchen, bis daß er komme und lehre euch Wohlverhalten". Gottgelehrtsein und Natursegen stehen also in einem inneren Kontakt. Trotz dieser fast zwingenden Gründe sind andere Ausleger bei der Erklärung „Frühregen" stehen geblieben. So Nowack unter Berufung auf das Parallelglied und den im folgenden geschilderten Natursegen. Dieser Einwand aber erledigt sich durch das von Orelli und von Hofmann Gesagte (s. o.) Ich erwähne von den Gegnern der auch von uns vertretenen Ansicht nur noch den Nestor alttest. Wissenschaft Franz Delitzsch. Er erhebt in seinem Buch „messianische Weissagungen" S. 94 einen anderen Einwand: es sei ein gegen den Entwicklungsgang der messianischen Verkündigung verstoßender Anachronismus, wenn man wie Luther . . . unter dem von Joel 2, 23 verheißenen מוֹרֶה לִצְדָקָה den Messias als Unterweiser zur Gerechtigkeit verstehe. Er macht geltend, daß die prophetisch vermittelte Erkenntnis jetzt (sc. bei Joel) noch nicht so weit vorgeschritten sei, um mit dem idealen König der Zukunft die Vorstellung eines den Weg des Heils verkündenden Lehrers zu verbinden. Dieser Einwand wiegt schon schwerer. Aber er steht und fällt mit der Abfassungszeit des Buches Joel. Von solcher petitio principii dürfen wir uns auch hier nicht leiten lassen. So ist denn das Ergebnis dieser Erörterung: מוֹרֶה ist Lehrer mit dem Neben-

begriff des Herrschers. Biblische Theologie, Sprachgebrauch, Kontext erfordern diese Erklärung.

So hätten wir also in Joel 2, 23 eine schöne Parallele zu Jes. 9, 4. 5 f. und noch mehr zu Micha 5, 1 f., wo die Gebärende unter den Drangsalen der Zeit in Kindesnöte gerät und auch einen Moschel (Herrscher) dem Volke gebiert. Ebenso schön würde sich das Joel 2, 18 ff. gezeichnete Bild in das eschatologisch-messianische Gesamtgemälde mit seiner Herrschaft über die Völker und seinem unbegrenzten Natursegen (2, 14. 19. 22; 4, 18) einreihen; nur daß hier ein Moment fehlt „der Friede in der Natur". Damit soll nun aber nicht etwa gesagt sein, daß die spezifisch-messianische Auffassung der Stelle Joel 2, 23 f. die grundlegende ist. Vielmehr sind Anzeichen vorhanden, daß auch sie an eine geschichtliche Größe anknüpft. Ich verweise auf das Perfektum נָתָן, auf den Artikel הַמּוֹרֶה, welcher eine bestimmte Person bezeichnet. Dann hätten wir auch hier einen der vielen Moschiim vor uns, welche Jahve in nationalen Nöten hat erstehen lassen (conf. Sellin, Die isr.-jüd. Heilandserwartung). Bedenken wir immer das eine, was wir gleich beim Beginn dieser Abhandlung über den Moreh angedeutet haben, der Begriff „Heiland" ist zunächst kein streng eschatologischer oder gar transzendentaler, sondern er knüpft an die Wirklichkeit, an die Geschichte an. Gott hat seinem Volke im Laufe seiner Geschichte gar viele Heilande erweckt (siehe besonders die Richterzeit). Das aber führt uns auf die verschiedenen Beziehungen, welche man dem Moreh gegeben hat.

Man hat Jahwe selber darunter verstehen wollen. Aber die Sache liegt hier doch wesentlich anders als Ps. 9, 21, wo bald nachher 10, 16 des Gottkönigtums Erwähnung geschieht. In Joel 2, 18 ff. ist der Handelnde immer Jahwe: er entfernt den Nördlichen, er gibt oder vielmehr hat schon gegeben den Lehrer. Der Moreh ist also unmöglich Jahwe selber. Eine scheinbare Stütze hat diese Ansicht an dem Schluß des Kapitels 2, 27: und ihr sollt inne werden, daß ich inmitten Israels wohne und ich Jahwe euer Gott bin und sonst keiner.... Aber das gibt nur den Erkenntnisgrund an und leitet zu den

geistlichen Gütern in Kap. 3 über. v. Orelli sieht in dem Lehrer den Sprechenden selber, den Propheten Joel, welcher das Volk zur Buße gerufen hat. Aber das wäre doch eine etwas eigentümliche Selbstaussage, welche am Texte nirgends eine Stütze hat; das hätte v. Orelli näher begründen müssen. Vielmehr empfiehlt sich dann noch, mit Keil an alle Propheten bis hinaus auf den Messias zu denken, ähnlich also wie 5. Mose. 18, 15. Das aber ist wiederum viel zu allgemein gehalten und wird der konkreten Schilderung nicht gerecht. Kuenen (II § 69 Anm. 14) endlich weist darauf hin, daß der Name Joel ja sachlich identisch sei mit אֵלִיָּה, der Mal. 3, 1 als Vorläufer des Tages Jahwes gedacht werde. Doch sagt er selbst, daß dies Zusammentreffen vielleicht nur auf Zufall beruhe, und enthebt uns so einer Widerlegung. Wir glauben zwar auch in dem Moreh eine bestimmte Persönlichkeit sehen zu müssen, aber eine solche, welche in die ganze oben geschilderte historische Situation hineinpaßt. Und da steigt in unserem Gedankenkreis ein König auf, der viel versprochen und auch viel gehalten hat. Es ist Josia, dessen Name schon (Gott stützt) die Hilfe in der Not versinnbildlicht. Mag immerhin 1. König. 13, 2 nach der Ansicht mancher Gelehrten eine spätere legendarische Wucherung sein, sie zeigt doch, wessen man sich von diesem Könige versah. Und er hat es bewiesen in der Geschichte seines Volkes (2. König. 22 ff.). Er hat als ein „Landgraf werde hart“ mit eiserner Faust eingegriffen in die religiös-sittliche Erneuerung seines Volkes, und seine Arbeit ist nicht vergeblich gewesen. Und ob nicht gerade wegen der Reformation nach dem Deuteronomium, dem auf die Zentralisation des Kultus dringenden Gesetzeskodex der תּוֹרָה(!), der Ausdruck מוֹרֶה auf ihn am besten paßt und vielleicht aus diesem Grunde sogar auf ihn geprägt ist? Jedenfalls war er ein Moreh nach dem Wohlgefallen Jahwes. Man halte mir nicht entgegen, daß diese Deutung doch zuviel Wirklichkeitssinn verrate und von dem messianischen Bilde zu sehr absteche. Die messianische Idee hat sich gerade im Gegenteil schon sehr frühe an das davidische Königshaus angelehnt und ziemlich plastische Züge

angenommen. Warum sollte das, was einem David recht, einem Josia nicht billig sein? Dieser verheißungsvolle Herrscher nun war zur Zeit der oben geschilderten, geschichtlichen Situation der drohenden Skytheninvasion 18—20 Jahre alt. Ist es etwas Undenkbares, daß sich das Vertrauen des bangenden Volkes an diesem gottgesandten Herrscher emporgerankt hat, wie der Efeu an der starken Eiche? Ist es so durchaus „unprophetisch", daß ein Gottesmann in dieser Drangsalszeit, wo die ganze Welt aus den Fugen zu gehen schien (Zefanja!), die zagenden Gemüter tröstend hingewiesen hat auf dies kräftige Reis aus Davids Stamm? Man wird mir das völlige Schweigen der Geschichte entgegenhalten. Nun Jer. 14, 2—6 wird z. B. von einer furchtbaren Dürre berichtet, mit welcher gewöhnlich Heuschreckenplagen Hand in Hand zu gehen pflegen (conf. Joel), und diese hat in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments keine Aufnahme gefunden. Das argumentum e silentio so oder so beweist in den seltensten Fällen, was es beweisen soll. Warum sollte nicht, wie hier Jeremia, so des weiteren auch Joel 2 ergänzend in die Lücke eintreten! Indes hat die Geschichte nicht einmal ganz geschwiegen, wie aus Jer. 4, 5 ff.; 5, 17; 6, 1, 25 ersichtlich, nur daß es wieder nicht in den Königsbüchern steht. Letzteres aber beweist wieder nichts, da wir wissen, daß uns unzweifelhaft viel unschätzbares geschichtliches Material aus dem סֵפֶר דִּ׳ הַ׳ (2. König. 23, 28) auch gewiß hinsichtlich der Regierungszeit des Josia verloren gegangen ist Dazu bedenke man, daß die feindlichen Heereszüge der Natur des heiligen Landes entsprechend ihren Weg nur mit Ausnahme weniger Abschwenkungen nach den Niederungen (Jesreel, Bêsân, Sichem) in den meisten Fällen an der Meeresküste entlang genommen haben. Der Skytheneinfall kann somit Palästina betroffen haben (vgl. bei Zefanja die Verwüstung Philistäas durch diese Horden!), ohne speziell Juda und die heilige Stadt berührt zu haben. Das einzige also, was dies Reich in dieser schweren Zeit nötig hat, ist Trost und unbedingtes Vertrauen auf den Moschia'. Auf ihn gilt es blicken, an ihn sich halten, alle Untreue lassen (Joel 2, 12).

Indem wir aber so den Moreh auf Josia selber deuten, folgt ganz von selbst, daß das dem Joelbuche zugrunde liegende Material auch der Zeit des Josia entstammt. Dieses hat dann dem Verfasser des Joelbuches in seiner jetzigen Gestalt die Folie abgegeben für seine trostreiche Heilseschatologie. Diese selbst aber, wenn sie göttlich übermittelt ist, verblaßt und muß verblassen, wenn sie nicht geschichtlich fundiert ist, d. h. wenn sie nicht die Gewißheit erfahrener Durchhilfe hinter sich hat. Sie tendiert darin: der Gott, welcher durch die Geschichte seines Volkes wie der Völker geht, wird, wie er oft geholfen, am Ende der Tage (הַיָּמִים בְּאַחֲרִית) eine gründliche Durchhilfe schaffen. Darum begnügt er sich auch nicht mit dem Natursegen für sein Volk, sondern er gibt von ihm selber seinen Geist, sein Leben und damit die Kraft religiös-sittlicher Erneuerung und die Vorbedingung wahren und dauernden Glücks. So schließt sich an Kap. 2 ganz folgerichtig die Geistesausgießung an. Dem בָּרִאשׁוֹן des Regens entspricht das אַחֲרֵי־כֵן des Geistes.

Wie ist diese Geistesausgießung zu denken? Über wen ergeht sie, in welche Zeit fällt sie? Franz Delitzsch (Mess. Weiss. S. 96) nimmt für עַל־כָּל־בָּשָׂר die Unbeschränktheit des Begriffes in Anspruch und bezieht es demnach auf die aus der ganzen Menschheit Geretteten (פְּלֵיטָה), sowohl Juden als auch Heiden (שְׂרִידִים; 4, 5!). Aber mit Hengstenberg ist gegen ihn zu sagen, daß Strafe und Drohung im vorhergehenden ja nur das Bundesvolk betroffen haben, also auch die Heilsankündigung zunächst nur diesem gelten kann. Das ist auch sonst die Anschauung der Propheten (Ezech. 6, 26 f.; 37, 14; 39, 29; Jes. 44, 3). So verstehen denn v. Orelli, Nowack u. a. das כָּל־בָּשָׂר nur von dem Volke Israel unter Spezifizierung von Alter, Stand und Geschlecht. Bezüglich der Zeit, in welcher diese Verheißung sich erfüllt, gehen die Ansichten noch weiter auseinander. Die einen denken an einen Vorgang in Joels Zeit, andere ausschließlich an das Pfingstfest, noch andere verbinden beides, eine letzte Gruppe endlich verlegt die Erfüllung ganz in die Zukunft und läßt selbst in die Pfingstzeit erst ihren Anfang fallen. Nach unserer in der ganzen

Abhandlung vertretenen heils- und zeitgeschichtlichen Auffassung kann die Entscheidung nicht schwer sein. Was Moses (5, 18. 15) in Aussicht gestellt und besonders Num. 11, 29 als kaum zu wagenden Wunsch hingeworfen hat, das ergreift hier die ganze Volksgemeinde. Und eine Zeit, wie die des Josia mit ihrer durchgreifenden Reformation an Haupt und Gliedern der Gemeinde Gottes war wohl dazu angetan, die höchsten Hoffnungen auf ein Ergreifen des und ein Ergriffenwerden vom Geiste Gottes zu erwecken. Das widerspricht in keiner Weise Joh. 7, 39: *οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα.* Sporadisch wirksam ist der heilige Geist auch im Alten Testament und der israelitischen Volksgemeinde gewesen, bald mehr, bald weniger. Es wäre darum falsch, die Beziehungen auf die Vorstufen auszuschließen.[1]) Nach dem Kap. 3, 1 vorausgehenden schrecklichen Gerichten und herrlichen Segnungen hindert nichts an der Annahme, daß der Prophet für seine Zeit Großes erwartet hat, einen Geistessegen, wie er ihm selbst zuteil geworden ist. Ob dieser eingetreten ist und eintreten konnte, ist eine andere Frage. Dafür kommen noch andere Voraussetzungen in Betracht, vor allem soteriologische Momente. Die Heilsgeschichte zeigt, daß Joel 3 seine endgültige Erfüllung in Apostelgeschichte 2 gefunden hat (siehe daselbst bes. 2, 16 ff.). Während aber so die Gottesgemeinde der höchsten geistlichen Segnungen teilhaftig wird, kündigen drohende Wetterwolken das nahe Gericht an. Und damit gehen wir zu dem eigenartigen vierten Kapitel über. Doch zuvor noch eine kurze Zusammenstellung der Ergebnisse unserer bisherigen Abhandlung.

1. Kap. 1 nimmt eine wirklich geschehene Heuschreckenplage und damit verbundene Dürre zum Ausgangspunkt.

2. Kap. 2, 1—17, wenngleich jetzt durch die refrainartigen Bußrufe und auch sonst mit Kap. 1 eng zu einem Ganzen verbunden, schildert feindliche Reiterscharen, welche wegen ihres hunnenartigen Charakters den Eindruck von Heu-

---

[1]) Sehr beachtenswert ist nach dieser Richtung hin die Übersetzung der LXX: *ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου* (Joel 3, 1 alias 2, 28).

schrecken gemacht haben; es handelt sich hier also um eine feindliche Invasion und somit wiederum um ein geschichtliches Faktum.

3. Die geschilderten Reiterscharen sind identisch mit dem „Nördlichen"; die Invasion kommt also von Norden; sie ist geschehen durch die Skythen um das Jahr 630.

4. Die eingefallenen feindlichen Völker zerstieben in dem dürren, öden Lande, der syrisch-arabischen Wüste zwischen Westmeer-Mittelländischem Meer und Ostmeer-Weltmeer an der Mündung der Ströme. Wie gekommen, tauchen sie in Weltmeer und Wüste, den Aufenthalt böser Geister, unter.

5. Als ein Moschia' erweist sich in dieser Drangsalszeit „der Moreh" (2, 23). Er ist das Gegenstück „des Nördlichen". Zu deuten ist er als Lehrer mit dem Nebenbegriff des Herrschers. Der Artikel, wie das Perfektum (נָתַן) lassen auf einen Bestimmten schließen. Wir glauben ihn in Josia zu sehen.

6. Der Errettung folgt irdischer und geistlicher Segen. Eine besondere Geistesmitteilung an die ganze Volksgemeinde ist schon damals erhofft und zum Teil erfolgt.

Das Tal Jehoschaphat. Joel 4.

Im Tal (עֵמֶק!) Jehoschaphat soll sich nach Joel 4 das Gericht über die Völkerwelt vollziehen. Das soll geschehen in der Zeit, in welcher Jahwe die Wiederherstellung seines Volkes wiederherstellen wird (so ist nämlich שׁוּב שְׁבוּת zu deuten, nicht „die Gefangenen zurückführen, siehe Iob 42, 10). Im Geiste sieht der Prophet, wie die Völker, vornehmlich von den reichen Handelsstädten Tyrus und Sidon sich zusammenscharen und wider die heilige Stadt hinaufziehen. Dort aber wird sich der Allherr mit ihnen rechtlich auseinandersetzen und sie vernichten. Und im Zusammenhang damit wird zugleich das Heil über sein Volk anbrechen, ein paradiesischer Zustand wird eintreten: Die Berge werden von Most triefen und die Hügel von Milch fließen, und alle Bäche

Judas werden — was für das Land sehr wichtig — voll Wassers sein, und eine Quelle wird vom Hause Gottes ausgehen und bewässern das Tal (נַחַל) Šittim, das Akaziental.

Das ist nun die Hauptfrage „haben wir es bei dieser Ortsbezeichnung ‚Tal Jehoschaphat' wirklich mit einer Ortsbezeichnung zu tun". Davon wird zum gut Teil unsere Stellung zu dem ganzen Kapitel abhängen. Die Anhänger der spezifisch-eschatologischen oder apokalyptischen Auffassung des Joelbuches können sich dieser Frage auch hier wieder mehr oder weniger entschlagen. Ihnen geht ja die Vorstellung von dem im Tale Jehoschaphat versammelten Völkern sowieso auf den Ideeninhalt von Ezech. 38 und 39 zurück, nimmt also ziemlich mystische Färbung an. Eine Unterfrage unter jene Hauptfrage ergibt sich noch und zwar aus folgender Erwägung heraus. Jerusalem (el-Ḳuds) wird von zwei Tälern wie von zwei Armen umschlossen, im Westen vom Hinnomtal (genau gê, nicht nachal, des Sohnes Hinnom conf. Josua 18, 16 u. bes. Jerem. 7, 31 f.), dem heutigen Wâdi er-Rabâbi, und im Osten von dem Ḳidron-Tal, wie ich es vorläufig schlechthin nennen will, welches letztere die heilige Stadt von dem gegenüberliegenden Dschebel eṭ-Ṭur (Ölberg) trennt. Beide Täler treffen sich ungefähr beim Iobsbrunnen (Bîr Eijûb, ʿen Rogel, Josua 15, 7) und laufen ins W. en-Nâr, welches durch die Flucht und Gefangennahme Zidḳijjahs eine traurige Berühmtheit bekommen hat (Jerem. 52), zum Toten Meer aus. Das östliche, vorher benannte Ḳidron-Tal hat nun zeitweise auch den Namen Tal Josaphat geführt. Das ist demnach die Unterfrage, ob beide, Ḳidron-Tal und Jehoschaphat-Tal zu identifizieren sind, anders ausgedrückt, ob wir in dem heutigen W. Sitti Marjam östlich von Jerusalem das Tal Jehoschaphat zu suchen haben, oder ob uns Erwägungen anderswohin weisen. Diese Unterfrage an sich steht und fällt natürlich mit der Hauptfrage, ob der Ausdruck „Tal Jehoschaphat" im geographischen Sinne zu nehmen ist. Das wird von vielen bestritten. Hören wir einige Äußerungen dahin.

Riehm in seinem Handwörterbuch führt in Anknüpfung

an den großen Sieg Josaphats über die Moabiter, Ammoniter und Mëuniter im Lobetal ʿemeq berakah 2. Chron. 20, 22 ff.; nach Robinson (phys. Geogr.) bei den Ruinen von Bereikût südlich von Ch. Tekûʿa zu suchen) etwa folgendes aus: „Noch ein Vierteljahrhundert später spüren wir die Nachwirkung des Ereignisses und der Feier, wenn Joel den Ort, wo Jahwe die Völker richten wird, in sinniger Verflechtung der geschichtlichen Erinnerung Tal Jehoschaphat nennt; denn die Deutung dieses Namens auf eine bestimmte Örtlichkeit bei Jerusalem ist erst zur Zeit der Kirchenväter geschehen. Für Joel ist der Name kein geographischer, sondern der des großen Königs.“ Ganz ähnlich deutet Guthe in seinem Bibelwörterbuch den Namen emblematisch als ein Tal, „in welchem Jahwe richtet, Recht schafft (= ebr. יְהוֹשָׁפָט)“ und stützt sich dafür, wie es scheint, besonders auf den nachherigen Ausdruck „Ebene des Dreschschlittens“ (עֵמֶק הַחָרוּץ 4, 14). Ebenso Gesenius-Buhl (XIV. Aufl.): Josaphat ist ein emblematischer Name des Tales, in welchem sich das Gericht über das Völkerheer vollzieht. Besteht eine solche emblematische Deutung zu Recht?

Es beweist vielleicht nichts, aber es kann doch ausgesprochen werden, daß jenen Autoritäten andere gegenüberstehen, die anderer Meinung sind. So lokalisiert ein Kenner des heiligen Landes, wie Dalman im Temple Dictionary of the Bible (1910, S. 305) dieses Tal nördlich von Jerusalem — wir werden darauf noch zurückkommen. So fragt König (Einleit. in d. a. T. S. 348) im Anschluß an 4, 4—7 und 9 f. „weist dies in die Nähe von Josias Zug gegen die Ägypter, auch in ein Tal der Kämpfe Jahwe-Israels, das Tal des Gischon (Richt. 5, 21), wie das des Jehoschaphat (2. Chr. 20, 24—26)?“. Indes beweiskräftig ist allein das, was wir von Belegstellen und anderen Ortsbezeichnungen heranziehen können. Der beste Interpret ist und bleibt die Schrift selber, Und da möchte ich doch eins betonen, daß mir im Alten Testament keine Stelle bekannt ist, wo Ortsnamen — und das soll er doch ob so oder so Joel 4 sein — in dieser Weise allegorisiert werden. Das Westtal von Jerusalem, das nach-

mals geradezu die Bezeichnung der Hölle (γέεννα) wird, hat doch ursprünglich seinen ganz bestimmten Namen und seine ganz bestimmte Lage; und wenn es Jeremia in seiner Tempelrede (7) am Schluß umdeutet zum גֵּיא הַהֲרֵגָה, so sagt er es eben, läßt ihm aber seine geographische Bestimmtheit.[1]) Selbst bei Ezechiel, wo wir doch mitten in der Apokalyptik (nicht am Anfange) stehen, tragen die Ortsnamen so ausgeprägt geographische Züge, daß wir annehmen müssen, der Prophet hat an eine ganz bestimmte Örtlichkeit gedacht (conf. selbst das Grab des Gog 39, 11 גֵּי הָעֹבְרִים קִדְמַת יָם, und wo er es symbolisiert als גֵּיא הֶחִזָּיוֹן, da fügt er ein וְקָרְאוּ hinzu). Dasselbe gilt von einer Apokalypse wie Sach. 14 (Ölberg, Geba, Rimmon usw). Und wo sonst mit Ortsnamen Wortspiele getrieben werden (Amos 5, 5), da ist doch unzweifelhaft, was gemeint ist. Oder aber die Umnamung wird durch ein הוּא „das ist" erklärt (1. Mos. 14, 3. 17). Wer wird je bezweifeln, daß jenes schon erwähnte „Lobetal", das doch sogar erst nachträglich umgenannt ist, ein bestimmter Ort ist! Doch was für die meisten Stellen gilt, braucht wieder nicht für den einzelnen Fall zuzutreffen. Stellen wir darum das Problem noch in einen anderen Rahmen hinein, um zur Klarheit zu gelangen.

Nur zweimal kommt der Name „Tal Jehoschaphat" im Alten Testament vor Joel 4, 2 u. 12. Eins darf sofort bei diesem Namen nicht unbeachtet gelassen werden, die Bezeichnung „Tal". Der Orientale macht hierin sehr scharfe Unterschiede. Der allgemeinste Ausdruck dafür ist heute im Orient wohl das arabische Wâdi (von وَدَى). Der Ebräer unterscheidet: 1. nachal (syrisch nachlâ), ein Tal mit einem Bach oder auch ein Tal, wo man nach Wasser gräbt (1. Mose 26, 19), also nicht, wie Ges.-Buhl will, = Wâdi. Wir würden am besten sagen: feuchter Talgrund. 2. gaj' (גַּיְא) oder gê Tal, Niederung, bisweilen durch Spaltung eines

[1]) Auch mit dem „Tal der Schauung (Jes. 22)" ist zunächst nur eine geographische Örtlichkeit, nämlich Jerusalem selbst gemeint; Cheyne liest übrigens geradezu גֵּי הַיּוֹם.

Berges entstanden (Sach. 14, 4) 3. ʿemeq Talgrund, tiefe Ebene, oft von den Tälern im heiligen Lande bei Hebron (1. Mos. 37, 14) bei Ajjalon (Jos. 10, 12), bei Ai, Gibeon, auch von der Iizreel-Ebene (Jos. 17, 16; Richt. 5, 15) endlich vom Tal bei Jerusalem (Jerem. 31, 40), wo dieses ausdrücklich vom nachal Ḳidron unterschieden wird. 4. biqʿah (syr. pᵉḳʿathå, arab. buqʿatun) die Talebene; so vom Ḳor. (الْغَوْر) 5. Mos. 34, 3, der damaszenischen Ebene Am. 1, 5, von Babylonien 1. Mos. 11, 2, Megiddo (Tell el — Mutesellim) Sach. 12, 11. Bei Joel steht nun beide Male ʿemeq, also das zu dritt genannte, welches vom nachal Ḳidron unterschieden wird. Für den Ḳidron ist darnach nachal die gewöhnliche Benennung (2. Sam. 15, 23; 1. Kön. 2, 27; 15, 13; 2. Kön. 23, 6. 12; Jerem. 31, 40; 2. Chron. 15, 16; 29, 16; 30, 14); nur 2. Kön. 23, 4 wird von ihm šadamoth gesagt, welches wohl am besten mit „Weinpflanzungen“ wiederzugeben ist, ein Beleg dafür, daß dies Tal sogar bepflanzt gewesen ist. Die Peschito und die arab. Versionen sind in dieser Bezeichnung nicht ganz so korrekt; erstere nennt es nachlå und ʿûmqå, letztere allgemein Wâdi. Aus dieser sprachlichen Fixierung des Ausdrucks geht schon eins hervor, daß wir gar kein Recht haben, das Ḳidron-Tal (nachal) so ohne weiteres mit dem Tal Jehoschaphat (ʿemeq) zu identifizieren.

Wo aber soll denn nun dies letztere liegen? Zunächst ist aus Joel noch nicht einmal mit voller Bestimmtheit zu entnehmen, daß es unmittelbar in der Nähe von Jerusalem liegt. Denn der Ausdruck „Jahwe brüllt von Zion aus und läßt von Jerusalem aus seine Stimme ertönen“ ist, wie aus dem Deborahliede ersichtlich, nur die allgemeine Redewendung für das Ausziehen Gottes den Feinden zum Gericht und seinem Volke zur Hilfe (Richt. 5, 4). Erst bei der Schilderung der anbrechenden Heilszeit geschieht Jerusalems selber Erwähnung (Joel 4, 17 f.). Wir sind also auch hierfür noch auf Belegstellen angewiesen wie Ezech. 38 f., Micha 4, 11, Sach. 14. Aus ihnen geht allerdings unzweifelhaft hervor, daß sich das Gericht über die Völker vor den Toren Jerusalems abspielt.

Danach muß das Tal Jehoschaphat also in unmittelbarer Nähe von Jerusalem liegen. Und dorthin weist uns auch die ebendaselbst anbrechende Heilszeit. Denn die Quelle, welche vom Hause Gottes ausgeht (4, 18) und das trockene, gewöhnlich sandige Akaziental bewässert, kann nicht weit davon entfernt sein. Sie kann freilich noch viel weniger in dem Kidron-Tal gesucht werden. Denn warum wird dann das Tal, welches sie bewässert, eben nachal haššiṭṭim genannt?! Unmöglich ist es gar, dieses Tal mit dem W. es-Sant, westlich von Jerusalem zu identifizieren, durch welches heute die Straße nach Askalon geht. Dieses, vielleicht das Tal des Goliathkampfes unweit Ch. eš-šuwêke, liegt viel zu weit ab und ist auch fruchtbar genug, um der Bewässerung entbehren zu können (gegen Wellhausen u. Nowack). Viel eher dürfte bei diesem Akaziental an den öden Unterlauf des W. en-Nâr (Feuertal) zu denken sein. Doch wie dem auch sein mag, jedenfalls werden wir mit 4, 18 und auch 4, 21 (und Jahwe ist wohnend in Zion) in die Nähe Jerusalems versetzt. Und diese wollen wir für das Tal Jehoschaphat festhalten.

Dasselbe wird nun 4, 14 klar und deutlich interpretiert als עֵמֶק הֶחָרוּץ. Dieses, ein part. pass. von חָרַץ, heißt sonst gewöhnlich Dreschschlitten. Und so wird es von Guthe gefaßt mit Berufung auf 2. Sam. 12, 31; Amos 1, 3; Jes. 41, 15. Doch kann es auch nach Jes. 10, 22 Entscheidung bedeuten. Dies ist vorzuziehen an unserer Stelle. Denn dafür sprechen die verschiedensten Übersetzungen. So übersetzen es LXX mit „ἐν τῇ κοιλάδι τῆς δίκης, d. h. richterliche Entscheidung; Peschito mit pasikata von ܦܣܩ beschließen, bestimmen, Subst. speziell chartā judicium extremum; versio Arabica Mausili mit wâdi el — ġazmi — von ġazama abschneiden entscheiden; Beyrouter Biblia arab. mit wâdi el — qadâi von قَضَى gleichfalls entscheiden, richten (conf. qâdin Richter); Vulgata (Heyse, Tischendorf) „populi, populi in valle concisionis"; Henric Middeldorpe, Codex Syriaco-Hexapl. mit ܒܥܡܩ ܕܦܣܩܐ-

Tal des Urteils, Rechtsstreites. Die Erklärung „Tal der Entscheidung“ scheint somit gesichert.

Und ich frage nun gerade angesichts der Deutung dieses Wortes, auf welches sich die Ausleger für ihre emblematische Erklärung stützen: „Warum erklärt denn der Prophet nachher dieses Tal Jehoschaphat als das Tal der Entscheidung, wenn das doch schon mit dem Namen ‚Tal Jehoschaphat‘ gesagt sein soll“?! Das hieße doch eine Symbolik durch die andere symbolisieren und zwingt uns geradezu, an ein bestimmtes, geographisch-fixiertes Tal zu denken, welches nachher eben als ein Tal der Entscheidung charakterisiert wird. Aber auch sonst finden sich manche Andeutungen im Text, daß wir es hier in der Tat mit einer geographischen Ortslage zu tun haben. Nach v. 2 will Jahwe alle Völker im Tal Jehoschaphat versammeln und sich daselbst (šam, Pesch. tamâm, Ortsbezeichnung) rechtlich mit ihnen auseinandersetzen (Pesch. ʿal ʾapai = in fronte; eine Konfrontation soll stattfinden). Des weiteren werden die Gebiete von Tyrus und Sidon und Philistäa, ja auch die Kinder Javans, d. h. Jonier, speziell griechische Kolonien im fernen Westen genannt, dahin Zwischenhändler die Kinder Judas und Jerusalems als Sklaven verkauft haben, und die Sabäer in Arabia felix, denen sie nun selbst zur Vergeltung verkauft werden sollen. Alles geographische Begriffe! Und unter ihnen das Tal Jehoschaphat keiner? — Unter dem Bilde eines großen Kampfes wird dann der Rechtsstreit Jahwes geschildert. Das setzt wieder einen bestimmten Ort voraus. Dorthin soll Jahwe seine Helden, d. h. seine himmlischen Heerscharen (Ps. 103, 20) führen (v. 11). Auffallenderweise hat hier Biblia sacra versio Arab. Mausili „atrach“ = wirf weg, treib in die Ferne, ähnlich wie Vulgata „ibi occumbere faciet Dominus robustos tuos“ [1]) (ganz abweichend LXX ὁ πραΰς ἔστω μαχήτης); eine andere arabische Lesart ist anzil = sende hinab (conf. manzil Niederlassungsort, Taborinschriften). Aber ob auch die einzelnen Übersetzungen in der Auffassung des הֲנַחֵת auseinandergehen, so haben sie

[1]) Pesch., „dort breche Jahwe eure Macht“.

doch auch hier wieder alle die Ortsbezeichnung „šammah dorthin“, nämlich in das gleich wieder genannte Tal Jehoschaphat. Dort wird Ernte gehalten, dort wird die Kelter getreten, daß die darunter befindlichen Kufen, in welche der Traubensaft fließt, überlaufen. Ob es darum nicht ein besonderes fruchtbares Tal mit vielen Weinbergen ist?

Ist das Gericht über die Völker gehalten, so wird eng im Zusammenhang damit das Heil anbrechen. Und dies ist auch zunächst ganz lokal gedacht: Jerusalem, von wo aus Jahwe seine Stimme erheben wird, wird ein Heiligtum, d. h. sakrosankt sein und Fremde werden es fürderhin nicht mehr befleckend und antastend betreten und eine Quelle wird ausgehen vom Hause Gottes und bewässern das Tal Šiṭṭim. Kautzsch übersetzt „Akazientat“. Peschito gibt es wieder teils mit ܩܛܝܬ ܡ ܐܬܪ (wohl von der ܢܨܒ confixit) cod. Lyr. Hex., teils mit ܟܪܟܐ ܡ ܐܬܪ; letzteres erklärt Hassan Bar Bahlule als schem q^{e}riaṭâ oder dûktâ, also ziemlich allgemein, aber doch geographisch; Bruns Lexic. mit stîmî = *στέμμα,* corona von s^{e}ṭam pael conctrinxit, sûṭmâ = ligamen. Letzterer Ausdruck entspricht dem سمط in der arabischen Version = Palmblüte, Banane, dann auch dornige Akazie. Und diese Namen wird doch gewiß keiner allegorisch deuten, obwohl nichts näher läge, als zu sagen „wo Akazien wachsen, ist es gewöhnlich trocken, also allgemein trockenes Tal“. Nach all dem halte ich dafür, daß das Tal Jehoschaphat eine bestimmte, geographisch fixierbare Örtlichkeit ist.

Und diese hat man denn auch sehr frühe darin gesucht. Nur hat man es mit dem Ḳidron-Tal identifiziert. Es ist aber eben sehr fraglich, ob das angängig ist. Schon Eusebins († 340) schreibt in seinen Topika (Hieronymus, Onomasticon): *Κοιλὰς Ἰωσαφὰτ* (Joel 4, 2) *μεταξὺ κεῖται Ἱεροσολυμὴμ καὶτοῦ ὄρους τῶν ἐλαίων.* Beide Kirchenväter suchen es zwischen Jerusalem und dem Ölberg, also im Ḳidron-Tal; denn auch „*Κέδρων* (2. Sam. 15, 23) *χειμάρρους ἢ φάραγξ Κέδρων παρακεῖται τῇ Ἱεροσολυμήμ.* In dieselbe Zeit etwa, wie des Eusebius Topika

fällt der Pilgerbericht von Bordeaux (itinerarium Burdigalense 333), ein Palästinaführer, zusammengestellt aus den alten römischen Reichsitinerarien, die es unstreitig gegeben hat (vgl. die Untersuchungen von Elter). Dort lesen wir im achten Kapitel: Item ab Hierusalem eunti ad portam, quae est contra orientem, ut ascendatur in montem Oliveti, vallis, quae dicitur Iosaphat. Diese Tradition aber, an welche in dieser Schrift doch vermutlich nur als an eine vorgefundene angeknüpft wird, geht viel weiter zurück; sie ist bereits vorchristlich und hat in falscher Erklärung von Joel 4 hierhin das Weltgericht verlegt;[1]) eingewirkt hat darauf wohl auch die Vorstellung des Hinnomtales als *γέεννα*. Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus redet allerdings nur von einer tiefen Schlucht, welche Kidron genannt wird „*μέσῃ φάραγγι βαθείᾳ διεργόμενον, ἣ Κέδρων ὠνόμασται*“ (V, 2, 3 bell. jud.) oder von einem *χείμαῤῥος* Sturm-Winterbach (Antiq. VIII, 1, 5 conf. Joh. 18, 1). Aber vom 4.—16. Jahrhundert ist die Umnennung Josaphattal für Ḳidron-Tal immer mehr oder fast ausschließlich zur Herrschaft gelangt, freilich erhielt sich daneben auch der Name Ḳidron, bisweilen auch wechselten beide Namen, so daß der obere Teil als Josaphattal, der untere als Winterstrom Ḳidron bezeichnet wurde (s. Tobler, Topographie von Jerusalem und seiner Umgebung S. 14 ff.). Man behauptete, daß der Name Josaphattal daher entsprang, weil der König Josaphat sich im Tale ein schönes Grabmal habe aushauen lassen. Und tatsächlich liegt heute noch an der östlichen Felswand hinter dem Absalomsgrabe die sogenannte Grabeshöhle Josaphats. Aber es ist zum mindesten sehr fraglich, ob wir hier wirklich das Grabmahl des berühmten Königs vor uns haben. Wahrscheinlich haben wir es mit einer älteren Grabanlage zu tun, die späterhin als christliche Kapelle benutzt wurde. So ist denn auch in neuerer Zeit der Name Josaphattal immer mehr verschwunden. Bei den

[1]) Ähnlich die islamischen Legenden, Hadite: beim jüngsten Gericht versammeln sich hier die Menschen; von dem Säulenstrunk an der östl. Umfassungsmauer des Ḥaram wird ein Seil gespannt zum Ölberg; die Frommen kommen glücklich darüber hinweg; die Gottlosen stürzen hinab.

Bewohnern des heiligen Landes, vornehmlich Arabern, heißt es W. Sitti marjam, wie auch das ins Tal sich öffnende Tor bâb sitti marjam genannt wird und dicht dabei der Teich birket sitti marjam liegt. Doch gilt streng genommen auch dieser Name nur dem Teil des Tales, welcher zwichen el-ḳa'a und der unteren Kidronbrücke liegt. Weiter unten hat es den Namen W. ṭanṭur resp. fir'aun und W. Silvân nach dem gleichnamigen Dorfe. Den Namen W. sitti marjam aber hat es nicht etwa von der Marien- (Siloah-) Quelle (siehe über dieselbe Muǧir ed-din, el-uns, Gesch. Jerus. u. Hebrons S. 307), sondern vom Mariengrabe. Indes, wie auch der Name gewechselt, es ist und bleibt das uns aus der heiligen Schrift bekannte Ḳidron-Tal. Wir haben gar kein Recht, dasselbe so ohne weiteres mit dem Joel 4 genannten Tal Jehoschaphat gleichzusetzen. Das verbietet schon, wie bereits hervorgehoben, die verschiedene Bezeichnung: nachal, 'emeq.

Wohl aber liegt eine andere Kombination nahe. Auf dieselhe hat uns Josephus gebracht. 2. Sam. 18, 18 wird erzählt, daß sich der kinderlose Absalom eine Mazzebe[1]) im Grunde des Königs (בְּעֵמֶק הַמֶּלֶךְ) errichtet habe. Dies Denkmal, durch welches sich der undankbare Sohn des großen Königs ein Gedächtnis stiften wollte, hat nach Josephus (ant. 7, 10. 3) nur zwei Stadien von Jerusalem, also ganz in der Nähe der Stadt gestanden. Natürlich zwingt uns nichts, das heutige, durchaus unsichere Grabmal im W. sitti marjam dafür zu halten. Wir können dasselbe auch ebensogut im Norden der Stadt suchen, da sich auch dort viele Grabanlagen (Gräber der Könige, sc. der Helena von Adiabene u. a.) finden. Abgesehen aber hiervon drängt sich doch sofort die Vermutung auf, in dem „Grunde des Königs“ das Tal oder den Grund

[1]) Diese Mazzebe hat selbstverständlich mit Ahnenkultus nicht das mindeste zu tun (Schwally, Leben nach dem Tode . . . 28). הַזְכִּיר heißt hier nichts anderes als in Erinnerung (sc. der Menschen) bringen oder erhalten, damit der Name des kinderlos verstorbenen Mannes (denn er sprach: es ist mir kein Sohn) nicht vertilgt werde aus Israel (5. Mos. 25, 6), nicht aber „meinen Namen anrufen“ im kultischen Sinne. Wie sollte das eine Mazzebe wohl anfangen (Grüneisen, Der Ahnenkult)?

Jehoschaphats wiederzuerkennen. Dafür spricht ein Doppeltes. Einmal steht da: der Grund des Königs. Der Artikel ist zu beachten, was meistens nicht geschieht. Es heißt nicht Königsgrund, was ebräisch etwa lauten müßte עֵמֶק מְלָכִים oder Ähnliches. Wenn es nun im Alten Testament nur einen König gibt, der einem Tale den Namen verliehen hat (Joel 4), und wenn 2. Sam. 18, 18; 1. Mos. 14, 17 dieser Grund „Grund des Königs" heißt, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß es der Grund des bekannten und durch den Sieg im Lobetal berühmten Königs Jehoschaphat ist. Zum anderen ersehen wir aus 1. Mos. 14, 17. 18 ff., daß auch der dort erwähnte Grund des Königs unmittelbar bei Jerusalem lag. An letzterer Stelle ist uns auch noch der alte Name dieses Grundes erhalten. Denn הוּא עֵמֶק ה׳ ist Glosse, der eigentliche Name lautet עֵמֶק שָׁוֵה. Doch ist wohl zu bemerken, daß der Vers, in welchem dieser Name steht, kaum der altehrwürdigen dem Kap. 14 zugrunde liegenden Quelle angehören kann, welche nach König (Alttest. Rel. S. 8) aus dem סֵפֶר מ׳ י״ (4. Mos. 21, 14) geflossen, nach Sellin (Einl. in d. A. T. S. 28) sogar Übertragung einer kananitischen Denkschrift ist, die in Keilschrift im Archive zu Jerusalem deponiert war und David bei der Eroberung von Jebus in die Hände fiel. Denn das ganze Begegnis Abrahams mit dem nach v. 10 bereits toten König von Sodom (17, 20—24) gibt sich als eine spätere israelitische Wucherung zu erkennen, durch welche Abrahams Unterordnung unter Melchizedeq in etwas paralysiert werden sollte. Dann aber hindert auch nichts anzunehmen, daß der Zusatz עֵמֶק ה״ הוּא ziemlich spät erfolgt ist, das Tal also sehr wohl erst nach der Zeit des Königs Jehoschaphat umgenannt sein kann. Auf dieses so umgenannte, ganz in der Nähe von Jerusalem gelegene Tal würde dann die Notiz bei Josephus sehr gut passen (conf. auch Joel 4, 16. 18 b).

Glauben wir somit in dem „Grund des Königs" das Tal Jehoschaphat wiedergefunden zu haben und haben wir letzteres nach Josephus ganz in der Nähe Jerusalems (2 Stadien) lokalisiert, so ist damit doch noch nichts darüber gesagt, wo es eigentlich gelegen hat oder gelegen haben kann. Aus

Joel 4 können wir nur entnehmen, daß die Hand Gottes hier in der Nähe Jerusalems die Heidenvölker treffen wird. Der Ansturm dieser Völker aber ist nun immer von Norden erfolgt (Jer. 4, 13 f.; 5, 15—18; Jes. 8, 9 f.; 17, 12; 33, 1—24; 4. Mos. 24, 7). Von Norden sind die Assyrer angerückt, von Norden die Babylonier und Römer, gen Norden ziehen die apokalyptischen Reiter (Zach. 6, 6. 8), von Norden bricht auch das Joel 2, 1—17 geschilderte Unglück herein, weshalb der Unglücksbringer geradezu הַצְּפוֹנִי der Nördliche genannt wird (2, 20). Danach muß das Tal Jehoschaphat also im Norden von Jerusalem gelegen sein. Dahin weisen auch die geographischen Verhältnisse des Landes. Von Norden her ist ein Einbrechen in das heilige Land am leichtesten. Von Norden her läßt sich auch Jerusalem am leichtesten erobern, weil es nach Art der meisten Städte im heiligen Lande von drei Seiten durch Abgründe oder Täler geschützt und nur im Norden (Skopus) mit dem übrigen Lande verbunden ist. So erstürmt auch Zalach ad-dîn die Stadt von Norden her ܡܢ ܦܐܬ ܗܝ ܕܥܠ ܐܬܪܐ weil diese Seite (sc. die nördliche ܐܬܪܐ) weit war (Barhebr. Chron. 403). Desgleichen haben Assyrer und Römer auf dem Skopus ihr Lager aufgeschlagen. Diesem Skopus vorgelagert ist nun ein Tal, heute Wâdi ed-Dschôz geheißen. Und ich bin geneigt, in ihm das Joel 4 gemeinte Tal Jehoschaphat zu sehen. Das entspricht durchaus der Situation bei Joel wie auch der vorher gezeichneten.

Um uns die geographische Lage dieses Tals recht klar zu machen, hören wir einen Forscher wie Robinson (Palästina II B. 31 ff.). Er schreibt: „Wenn der Reisende von Nebi Samvil im NO nach Jerusalem kommt, so geht er zunächst abwärts und durchkreuzt das Bett des W. Beit Hanîna. Dann steigt er wieder nach SSO durch ein schmales Seitenwâdi und längs einem felsigen Abhang 25 Minuten lang aufwärts, worauf er zu den Gräbern der Richter gelangt.... Ein paar Schritte weiter kommt er zur Wasserscheide zwischen dem großen Wâdi hinter ihm und der Gegend vor ihm; und hier ist der Anfang des Tales Josaphat.... Hier sind teils Stein-

brüche, teils Gräber an beiden Seiten des Tales bis nach Jerusalem. — Das Tal läuft 15 Minuten gerade auf die Stadt zu ... wendet sich beinahe östlich fast in einem rechten Winkel und geht nördlich an den Gräbern der Könige (ḳubûr es-Salâṭîn) und einem muslimischen Weli vorbei. Hier ist es ungefähr 500 m von der Stadt entfernt (vgl. die 2 Stadien des Josephus).“ Man könnte mir einwenden, daß man es dann ja doch im Grunde nur mit einem Ausläufer des Ḳidron-Tales zu tun habe, wie auch bei Robinson im weiteren die irrtümliche Identifikation beider Täler vorherrscht. Wenn man will ja, aber doch eben mit einem Ausläufer und vor allem mit einem zeitweise ganz nördlich an Jerusalem vorbeilaufenden.

Will man sich zu diesem von mir vertretenen Vorschlage nicht verstehen, so bietet sich noch eine andere Möglichkeit, das Tal Jehoschaphat zu lokalisieren, nämlich unmittelbar vor dem Damaskustor (N v. Jerusalem). Dort breitet sich nämlich ein ziemlich breites Tal aus, das heute zum Teil durch Schuttablagerungen, zum Teil durch muslimische Gräber und christliche Klöster ausgefüllt ist; schon zum Tore hin senkt sich der Boden. Nimmt man an, daß die heutige Stadtmauer der alten dritten (Agrippa-) Mauer entspricht, die alte Stadt also viel weiter nach Süden zurückgelegen haben muß, so bietet sich hier Platz genug für eine große Völkermenge. Für dieses Tal plädiert der Leiter des archäologischen Instituts in Jerusalem Prof. Dalman im Temple Dictionary of the Bible. Er schreibt daselbst (S. 305): „In die weite Einsenkung, welche den Hauptpunkt dieses Tales (des Käsemachertales) bildet, versetzt Josephus (Ant. XII, 10, 3; conf. I, 10, 2) das Tal (oder Tiefland) des Königs (Gen. 14, 17; 2. Sam. 18, 18). Es war der Platz, wo fremde Scharen sich Jerusalem von Norden näherten; seitdem wird angenommen, daß die letzte Versammlung seiner Feinde in diesem Tale sein wird (Jes. 22, 7; Jer. 31, 40).“ Ob man sich Dalman anschließen will oder nicht, jedenfalls sucht auch er das Tal zu fixieren, desgleichen auch Keil (Kommentar) mehr in dem von uns vertretenen Sinne, Orelli (Kommentar) nur mit der Modifikation,

daß ein Tal oder eine Ebene südlich von Jerusalem zur Erinnerung an den unvergeßlichen König Jehoschaphat so hieß im Zusammenhang mit seinem damaligen Feldzug nach dem Süden, welche Himmelsrichtung aber aus den oben angegebenen Gründen nicht in Betracht kommen kann. Wir fassen daher das Ergebnis unserer Untersuchung dahin zusammen:

1. Das Tal oder Tiefland Jehoschaphat ist ein geographisch zu fixierender Ort.

2. Es entspricht dem „Königsgrund“ (1. Mos. 14, 17; 2. Sam. 18, 18; Joseph. Ant. 7, 10. 3; 12, 10. 3; 1, 10. 2).

3. Es ist in einem der nördlich von Jerusalem liegenden Täler zu suchen (W. ed-Dschôz oder Ausläufer des Josephischen Tyropöons [Käsemachertals, besser Misttals, conf. Nehem. 3, 13. 14 die verschiedenen Lesarten die eine von Kuhkäse, die andere von Mist] am Damaskustor).

Wendet mir jemand ein, daß dies doch ein sehr unsicheres, wenig befriedigendes Ergebnis ist, so erwidere ich, daß es uns leider mit den meisten Stätten des heiligen Landes ähnlich geht. Wir sind auch da zum großen Teil auf Vermutungen angewiesen. Das enthebt uns aber nicht der Verpflichtung, mit einem gewissen Grad wissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit die betreffende geographische Ortslage zu bestimmen, ehe wir uns zur emblematischen Auslegung flüchten.

Es erübrigt nunmehr, aus diesem Ergebnis die Schlüsse für Kap. 4 und darüber hinaus zu ziehen. Ist das Tal Jehoschaphat dem Joel ein geographischer Begriff, so ist ihm auch das, was in diesem Tale geschieht, eine geschichtliche Notwendigkeit, welche früher oder später einmal geschichtliche Wirklichkeit werden muß. Diese Notwendigkeit resultiert entsprechend seinem unvollkommenen, alttestamentlichen Standpunkt aus dem jus talionis, nach welchem den Völkern vergolten werden muß, was sie an seinem Volk getan haben. Unter ihnen werden hervorgehoben Tyrus und Sidon, die Städte des Großhandels, besonders auch mit Menschen (Ez. 27, 13), und die Philister, welche diesen Handel vermittelt, aber auch sonst in der Geschichte des Volkes Gottes

eine feindliche Stellung eingenommen haben (Richterzeit Simson, Saul, David). Ferner geschieht Ägyptens (4, 19), wie nicht zu verwundern, und, wie zu verwundern, Edoms Erwähnung. Denn für ein solches Verhalten dieses Volkes, wie es ähnlich von Obadja berichtet wird (v. 14! עַל־הַפֶּרֶק), fehlen uns in späterer Zeit völlig die geschichtlichen Unterlagen. Es bleibt nichts anderes übrig, als an den unter Jehoram erfolgten Abfall dieses Volkes von der davidischen Oberherrschaft zu denken (2. König. 8, 22; 2. Chron. 21, 10), mit welchem sich die Niedermetzlung der in Idumäa wohnhaften Judäer (Joel 4, 19; Obadja 10) verbunden haben müßte (conf. Delitzsch, Mess. Weiss., S. 92; auch v. Hofmann, Keil, v. Orelli). Hinwiederum deutet so manches in Kap. 4 darauf hin, daß der Geschichtskreis und das Gesichtsfeld des Verfassers weitere sind. Er selbst lebt offenbar in nachexilischer Zeit, wie aus 4, 2. 3. 6. 17. 19 klar hervorgeht. Die Zerstörung Jerusalems, wie die Zerstreuung Israel-Judas liegt hinter ihm. Aber das Material, mit dem er arbeitet, gehört bereits der Ära vor Amos an und wird von ihm, wie von Jesaia, Zefanja einfach übernommen. Ich möchte noch genauer sagen, dies Material gehört einer Zeit an, wo der Gedanke des Gottkönigtums (Joel 4, 21) eine reale Macht war, wo Jerusalem für die Heilseschatologie ein stante et cadente bildete. An diesem Jerusalem haftet des Propheten Blick, in ihm soll das Paradies hergestellt werden, von ihm aus soll der Lebensstrom sprudeln (4, 18). Und weil in Jerusalem das Heil anbrechen soll, darum müssen auch vor Jerusalem die dem Gottesvolk feindlichen Völker vernichtet werden. So wurzelt die Eschatologie des Joel zunächst ausschließlich in dem Diesseits, klammert sich an die Zentrale des heiligen Landes. Und das wird man verstehen, wenn man bedenkt, was Jerusalem dem Manne des alten Bundes bedeutete (conf. noch Ez. 40—48). „Vergesse ich dein, Jerusalem, so ‚verdorre' (תִּכָּחֵשׁ) meine Rechte" (Ps. 137, 5). Von Jerusalem hat sich darum auch die Heilseschatologie nie völlig ganz losgelöst. Selbst ein Deuterojesajas, welcher, wie keiner zuvor in gleicher Weise, die Eschatologie des Alten Testaments vergeistigt und ver-

klärt hat, indem er sie auf die Höhe eines für sein Volk leidenden und dasselbe dadurch erlösenden Knechtes Jahwes (Kap. 53) erhoben, von dem realen und nationalen Hintergrunde abgelöst (Kap. 60; 66, Tritojesaias?), zu einem idealen Verhältnis ewigen Gnadenstandes und -bestandes umgewandelt hat (Kap. 54), selbst er sieht doch 54, 11 ff. als einen herrlichen Gottesbau Jerusalem sich aus dem Schutte erheben. Wollen wir da mit Joel rechten, daß er, wie seine Zunftgenossen, denkt und schreibt? Gleichwohl fehlt es doch auch ihm nicht an höheren geistigen Faktoren: Geistesausgießung (Kap. 3), Notwendigkeit der Sinnesänderung als Voraussetzung für die Erlangung der Errettung (Kap. 1 u. 2; bes. 2, 12. 13), Strom vom Hause Gottes (4, 18; ein gottgesegnetes Land!), das Abgesonderte (4, 17), welches immer Paradiesesmotiv ist (4. Mos. 23, 9). Und gerade das macht ja das Verständnis dieses Schriftpropheten so ungeheuer schwierig, daß sich in die von Haus aus lebenswarmen, frischen Wirklichkeitssinn atmenden Geschichtszüge so viel scheinbar fremde Elemente eingeschoben haben. Daher das Schwanken der Ausleger in der Ansetzung der Abfassungszeit des Büchleins. Es paßt auf viele Zeiten und doch auch wiederum auf keine Zeit. Der Verfasser hat eben kein bloßes Zeit- und Geschichtsbild zeichnen wollen, sondern er hat den vorliegenden Stoff unter teilweiser Verwischung der geschichtlichen und geographischen Züge zu einem eschatologischen Gesamtbilde verarbeitet. Das aber veranlaßt uns, zum Schluß zu der Eschatologie des Buches Joel überhaupt Stellung zu nehmen und uns ein Gesamturteil darüber zu bilden. Die darin alles beherrschende Idee aber ist der יום יי, der Tag Jahwes. Über ihn wollen wir uns noch im folgenden verbreiten.

Der Tag Jahwes יוֹם־יְהוָה.

Es ist nicht ohne Bedeutung, schon rein grammatisch festzustellen, was das heißt „Tag Jahwes“. Die verbreitetste Erklärung versteht unter demselben den Schlachttag, die Schlacht Jahwes. So wird z. B. häufig das arabische jaum

verwandt, z. B. Sure 8, 42 „am Tage der Entscheidung (يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ), dem Tage der Begegnung der beiden Scharen“, welchen Tag die Kommentatoren Zamaḫšari, Galâl al-dîn auf den Tag von Badr, die erste siegreiche Schlacht Muhammads, deuten. Ähnlich ist Jes. 9, 3 von „einem Tage Midians“, d. h. von der siegreichen Midianiterschlacht die Rede, in welcher Gideon mit einer Hand voll unverzagter Streiter, stark in Gott, die siebenjährige Herrschaft Midians brach (Richt. 7). Dieselbe prägnante Bedeutung hat es auch Hosea 2,2; 5, 9; 10, 14, wie gleichfalls das babylonische ûmu Tag κ. ἐ. = Sturmtag ist. Indes der Tag Jahwes braucht nicht notwendig ein Tag der Schlacht zu sein, er ist oft genug ein Tag des Erdbebens (Nahum 1, 5; Jer. 4, 24; 51, 29; Micha 1, 4; Zach. 14, 4), ein Tag des Schreckens (יוֹם מְהוּמָה Jes. 22, 5; Ez. 7, 7), ein Tag des Sturmes (סַעֲרַת יְהוָה Jer. 23, 19; Nahum 1, 3 u. a.), speziell des Schirokko (קָדִים רוּחַ), ein Tag des Gewitters (Ps. 18; 2. Sam. 22 u. a.), ein Tag der Flut, der Finsternis usw.[1]) Denn alle Elemente können Mittel des göttlichen Gerichtsaktes werden, freilich eben nur Mittel. Das wichtigste ist doch, daß Jahwe in dem allem handelnd auftritt, daß seine Hand hinter diesen Mitteln oder Begleiterscheinungen wirksam ist. Alles das zusammenfassend werden wir darum sagen können, der Tag Jahwes ist ein Tag der Manifestation, der Offenbarung Gottes. Aber das ist er nicht bloß so im allgemeinen. Der Genetiv drückt die Zugehörigkeit aus. Der Tag Jahwes ist ein Tag, der Jahwe zugehört, wie kein anderer, ein Tag, an welchem Gott etwas ganz Besonderes vor hat. Dazu ist er ein ganz bestimmter Tag, das pron. dem. הַהוּא genügt, ihn zu bezeichnen (Amos 8, 9. 13). Unter allen Tagen der Zeit ist er danach der Tag, den sich Gott für sein großes Werk bereitet und vorbehält, von dem er redet und an dem er sich verherrlichen will, — ein Tag, der einzig ist unter allen Tagen und darum auch einfach „jener“ Tag heißen kann (Schultz 5 S. 574). Eine hier-

[1]) Conf. hierzu Afrem: carmen exsequiale.

von völlig abweichende Erklärung gibt Greßmann, indem er auf die Festtage der Baale (Hos. 2, 15) hinweist und besonders Zef. 1, 8 יוֹם זֶבַח יי heranzieht. Still vor dem Herrn Jahwe, lesen wir da, denn nahe ist der Tag Jahwes, denn hergerichtet hat Jahwe das Opfer, hat die von ihm Geladenen geweiht. Und dann am Tage des Opfers Jahwes da suche ich heim die Obersten und die Angehörigen des Königs.... Wohl ist הִקְדִּישׁ auch terminus technicus für das zu opfernde Tier (Jer. 12, 3), wie es überhaupt von allem gesagt werden kann, was dem gemeinen Brauch (חל) entnommen und zu einem bestimmten Zweck geweiht ist. Aber die Situation ist doch nimmer die von Greßmann gezeichnete: die geladenen Gäste, die Jahwe geheiligt, d. h. dem Untergang geweiht hat — das heißt הִקְדִּישׁ nimmermehr[1]) — identisch mit dem Schlachtopfer(?), also niemand anders als die Israeliten. Die von Jahwe Geladenen sind vielmehr die Feinde, die das Strafgericht in Jahwes Auftrag vollziehen und sich darum heiligen müssen, wie die Teilnehmer am Opfermahl. Es wäre doch eine eigenartige Vorstellung, wenn die ursprünglich als Freudenfeier gedachte Opfermahlzeit sich plötzlich in das Gegenteil verkehrte. So etwas kann man doch nicht Opfermahlzeit, geschweige denn Festtag Jahwes nennen. Die Unmöglichkeit solcher Vorstellung einsehend flüchtet sich denn auch Greßmann zurück zu einer verblaßteren Definition, als der oben gegebenen. Ihm ist der יוֹם יי schließlich der Tag, an dem Jahwe sich irgendwie offenbart, an dem er irgendwie handelt, der durch ihn irgendwie charakterisiert wird (Esch. 144)."

Freilich wie in allem, so liegt auch in den inkonzinnen an Zef. 1, 7. 8 anknüpfenden Greßmannschen Ausführungen ein Körnchen Wahrheit. Der Tag Jahwes kommt nämlich nicht bloß über die gottfeindlichen Heidenvölker, sondern in gleicher Weise über das Volk Gottes. Derselbe Ausdruck,

[1]) Es ist übrigens die einzige Stelle, wo es im weiteren Sinne gefaßt werden könnte; LXX geben es darum auch abweichend von *ἁγιάζειν* mit *ἁγνίζειν* wieder.

welcher uns bei dem großen Völkergericht begegnet (Joel 4, 14), wird auch im ersten Teil des Buches Joel gebraucht, wo er sich nur auf das Volk Gottes beziehen kann. Wir haben danach zu unterscheiden zwischen einem Tag Jahwes über sein Volk und zwischen einem solchen über die Heidenvölker, über die ganze Welt. Während aber der Tag Jahwes für die letzteren zum Gericht wird, wird das Volk Gottes durch die Züchtigungen dieses Tages zur Buße geleitet und dadurch geläutert (Joel 2, 18, das die Buße des Volkes voraussetzt). Zwar stehen beide bisweilen unvermittelt nebeneinander, wie z. B. in dem großen Gerichtsgemälde des Zefanja (Kap. 1). In Wirklichkeit aber hängen sie beide eng miteinander zusammen und zwar so, daß das Gericht über Israel vorangeht — es beginnt am Hause Gottes — das über die Heidenvölker nachfolgt und durch das letztere die Erlösung des Bundesvolkes vermittelt wird. Und daß dies Gericht über die Heidenvölker in nächster Nähe von Jerusalem und dem Tempel vollzogen wird, drückt aus, wie Hengstenberg richtig gedeutet hat, daß dies Gericht Ausfluß der Theokratie ist, daß die Weltvölker im letzten Gericht gestraft werden nicht wegen ihrer Versündigung gegen das natürliche Gesetz, sondern wegen ihrer Stellung zum Bundesvolk und demnach zum Offenbarungsgott.

Dieser „Tag Jahwes“ begegnet uns nun zum ersten Male bei Amos, wenn wir diesen Propheten als den ältesten Schriftpropheten annehmen und den Nachdruck legen auf die Benennung יוֹם יְהוָה. Die Art aber, wie Amos von diesem Tage redet, setzt voraus, daß er den Hörern und Lesern eine ganz bekannte Größe gewesen ist. Wie haben wir uns das zu erklären? Greßmann nach dem Vorgange Gunkels (Forschungen) hat den Versuch gemacht, diese Frage zu beantworten, wie überhaupt den letzten Ursprüngen der israelitisch-jüdischen Eschatologie nachzuforschen. Freilich scheint es mir bei ihm mehr Dogma als erwiesener Tatbestand zu sein, wenn er behauptet (S. 245, Esch.): beide, Unheils- wie Heilsechatologie, sind in Israel nicht autochthon. Dieses zum mindesten zweifelhafte Ergebnis seiner Untersuchung entspringt nicht zum

wenigsten daraus, daß er, wie auch andere, einseitig den Nachdruck legt auf die kosmisch-mythologischen Bilder in den prophetischen Schriften, als Weltbrand, Weltflut, neues Chaos usw., während das Zentrum der prophetischen Weissagungen von der Vollendung des Gottesreiches vielmehr auf dem religiös-sittlichen Gebiete liegt. Auf diesem Boden ist deshalb auch die innerliche Wurzel dieser Weissagungen zu suchen: der Plan zur Wiederherstellung der durch die menschliche Impietät zerstörten Disharmonie zwischen Gott und Menschen war Ausgangspunkt und Endziel dieser Weissagungen (siehe König, Altt. Rel. S. 332). Speziell hinsichtlich des Tages Jahwes nimmt Greßmann vier Stufen an: 1. die mythische, 2. die volkstümliche, 3. die prophetische, 4. die agokalyptische. Als die älteste sieht er die erste an; sie besteht ihm in der Erwartung einer großen Weltkatastrophe. Nur wunderbar, daß diese Idee so ausgesprochen erst bei Zefanja auftritt! Das neuerdings so oft gehörte Dogma „Urzeit = Endzeit“ dürfte doch ein wenig einzuschränken sein. Und wenn uns Greßmann immer wieder auf den Mythus verweist oder auf die Prophetenschulen vertröstet, die in Wort und Lied die eschatologischen Tatsachen verherrlicht hätten — für was alles haben diese Nebiim schon herhalten müssen und was wissen wir von ihnen! — so läßt er uns aufs letzte im dunkeln und stützt seine Positionen auf Vermutungen. Fast noch bedenklicher sind die Greßmannschen Ausführungen über das „Volkstümliche“ in der Eschatologie. Es scheint das leider immer mehr in der alttestamentlichen Theologie Mode zu werden. Mit Recht bemerkt F. Wilke (Das A. T. u. der chr. Gl. S. 81): „Es muß als ein schwerer Fehlgriff bezeichnet werden, wenn man mit einer wahren Leidenschaft die Elemente der niederen israelitischen Volksreligion aufzuspüren sucht und das daraus zusammengestoppelte Gebilde als Religion des Alten Testaments ausgibt.“ Als ob sich legitime und Volksreligion jemals gedeckt hätten! Wer gibt denn unter uns die abergläubischen Vorstellungen in vielen christlichen Volkskreisen als Spezimen der christlichen Religion aus? Und haben nicht gerade das die Propheten an ihrem

Zeitgeschlecht getadelt, daß es sich nur zu sehr oder ausschließlich an die Heilseschatologie gehalten, daß es gewähnt hat, der Tag Jahwes werde ihm lediglich Glück und Heil bringen, ohne an die ethischen Vorbedingungen zu denken (Amos 6, 2 ff.; 7, 16; Jes. 5, 20; Micha 2, 6. 13; 3, 11)? Damit haben sie sich doch direkt gegen „das Volkstümliche“ gestellt und bewiesen, daß die wahre, legitime Religion nicht bei der Masse, sondern bei den Wenigen zu suchen ist. Auf das Weitere kann ich hier nicht mehr eingehen. So anerkennenswert und zum Teil anregend auch die Greßmannsche Zusammenstellung ist, für die Lösung unserer Frage leistet sie nicht, was sie leisten soll.

Wir wollen uns darum lieber an den Tatbestand halten, wie er im Alten Testament vorliegt. Danach steht es allerdings so, daß uns der Begriff יום יי in dieser ausgeprägten Form erst bei Amos entgegentritt, und zwar, wie schon bemerkt, als eine bekannte Größe. Um diese ältere Bekanntheit jenes Ausdrucks festzustellen, braucht man nicht, wie Greßmann (Esch. 142), allzu großen Nachdruck legen auf das „an jenem Tage“ (Amos 8, 9. 13) und darf es auch nicht. Denn an diesen zwei Stellen besitzt der Ausdruck ja bereits den relativ neuen Begriff, wonach er, wie von uns bereits gezeigt, speziell auch der Tag des Gerichts über die ungetreue Majorität des Jahwevolkes war (siehe König, Altt. R. S. 333). Gleichwohl wird mit ihm operiert, wie mit einem terminus technicus. Und seit Amos nimmt er einen breiten Raum ein in der nachfolgenden Prophetie (Joel; Obadja; Ezech. 7, 10 u. a. Jes. 13, 6; Jer. 30, 7 usw.). Jesajas sieht ebenso im Strafgericht durch die Assyrer (2, 17 conf. mit 5, 16 u. 24 ff.), wie Jeremias in dem durch die Skythen (1, 13; 3, 1—6, 1 ff.) und Babylonier (Kap. 25 u. 29) das Anbrechen des Tages Jahwes. Somit bleibt immer noch die Frage offen „woher stammt dieser Begriff“. Sollte die Antwort auf diese Frage auf dem Boden einer Offenbarungsreligion wie der alttestamentlichen so schwer sein? Ich meine nicht.

In einer langen Entwicklungsgeschichte stellt sich uns diese Religion dar. Die Geschichte selbst aber ist Weissagung;

sie weist auf jeder ihrer Entwicklungsstufen über sich selbst hinaus: sie trägt den Keim der Zukunft in sich und stellt sie deshalb im voraus dar. So ist die ganze heilige Geschichte in allen ihren wesentlichen Fortschritten Weissagung auf das schließliche, ewig bleibende Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen (v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung). Weil sie das aber ist, so ist sie Leitung und Erziehung, die Gott allmählich an dem menschlichen Geiste ausführt, um ihn mit der himmlischen Welt zu erfüllen. Gott offenbart sich in der Welt, damit die Menschheit ihn und sein Wirken erlebt und dadurch die selige Gemeinschaft mit ihm und ein neues Verständnis des Sinnes der Welt erfährt. Indem das Heil oder die Erlösung das Ziel dieser Geschichte oder der Gehalt, den sie dem Menschengeist gibt, ist, wird sie zu einer Offenbarungs- oder Heilsgeschichte. Wie alle Geschichte, so verwirklicht sich auch diese besondere Linie in ihr durch Tatsachen und durch die aus den Tatsachen sich ergebenden Ideen, Gedanken und Worte (R. Seeberg, Offenb. u. Inspir. S. 22; Bibl. Zeit- u. Streitfr. IV, 7/8). Wenden wir das noch eingehender auf die Geschichte Israels an. Sie ist von Anfang an ein Handeln Gottes. Das erste große Werk dieses handelnden Gottes, die Ausführung aus Ägypten, hat in dem Volke so nachgewirkt, daß sie ihre Wellenringe bis in die fernsten Zeiten geworfen hat. Die zweite eng damit verbundene, große Gottestat, die Gesetzgebung auf dem Sinai, hat gleichfalls so in das Leben dieses Volkes eingegriffen, daß dies Gesetz mit seiner Auslegung die geistige Nahrung, der ganze Inhalt seines Denkens und Fühlens bis in Jesu Zeit, ja bis in unsere Tage (Talmud) geblieben ist. An dem Handeln Gottes hat sich somit das religiöse Bewußtsein Israels genährt, gestärkt, zurechtgefunden, aufgerichtet. Und wenn es zeitweise auch nur wenige waren, denen das Handeln Gottes eine bestimmende Macht für das eigene Denken und Handeln war, diejenigen, denen es das war, haben sich auch mit dem ganzen Impuls ihres frommen Gefühls dem hingegeben. Die Edelsten und Größten unter diesen „Stillen“ im Lande, die, wie ein Elias, im weltfernen Winkel, wo aber religiöses

Leben noch warm pulsierte, groß geworden und mit einem Male da sind, sind mit der ganzen Wucht ihrer Persönlichkeit für den lebendig wirksamen Gott in die Bresche getreten. Ihnen fiel die Aufgabe zu, den göttlichen Finger in den Ereignissen zu erkennen, die mächtige Sprache Gottes ihren Zeitgenossen zu verdeutlichen. Das, was diese Propheten schlechthin von denen ihres Geschlechtes, wie erst recht von ihrem ganzen Volke unterscheidet, ist, daß sie einen besonderen Einblick in den Heilsplan Gottes, in sein Wesen und Willen haben. Selbst ihre ekstatischen Visionen werden so zu einer religionsfördernden Größe und zu einer Offenbarung für die Menschheit, sofern sie zu einer nüchternen, klaren Aussage über eben diesen Willen und dieses Wesen Gottes führt, im Unterschied von den Schwarmgeistern. Auch die Geschichtsbücher des Alten Testaments bekommen dadurch prophetischen Charakter (beachte ihre Bezeichnung נְבִיאִים רִאשֹׁנִים), daß sie ihren Stoff so verarbeiten und wiedergeben, daß darin die führende Hand Gottes erkannt wird. Das, wodurch sich die israelitische Geschichtsschreibung von aller sonstigen abhebt, ist die pragmatisch-theologische Verknüpfung, ist die deutlich erkennbare Tendenz „die Weltgeschichte ist das Weltgerichte" (conf. das große deuteron. Geschichtswerk 1. Mos. 2, 4 b — 2. König. 25).

Eine Eigenart dieser Prophetie aber besteht noch darin, daß eine gewisse Harmonie in ihr herrscht. Ein Prophet bekennt sich zu den Worten des anderen.[1]) Die Bilder des einen werden durch den anderen ausgestaltet und ergänzt. Wir sehen in der Geschichte der Prophetie die einzelnen Begriffe erwachsen, sich fort und fort vertiefen und erweitern. Organisches Werden ist in dieser Entwicklung, Geisteseinheit in den mancherlei Gaben der Propheten. Es ist nicht zum wenigsten das Verdienst der liberalen Theologie — das wollen wir uneingeschränkt anerkennen —, daß sie uns auf die Eigenart der einzelnen Propheten aufmerksam gemacht

[1]) Beachte das כַּאֲשֶׁר אָמַר, womit Joel (3, 5) auf Obadja (17) zurückgreift.

hat, so wenn Amos die Gerechtigkeit, Hosea die Liebe, Jeremia das Erbarmen, Jesaia die Heiligkeit Gottes betont. Aber über dem Eigenartigen soll man auch das Gemeinsame nicht übersehen. Vor allem aber fragt es sich doch, woher haben denn die Propheten diese ihnen eigenartigen Begriffe? Darauf gibt es, abgesehen von dem irrationalen Rest, der bleibt, doch nur eine Antwort: sie haben sich an dem Heilswirken Gottes orientiert und vermöge ihrer innigen Beziehung gerade das in seinem Wesen erschlossen, was Kern und Stern ihrer Verkündigung ist. Schließlich aber könnte man in diesem Zusammenhange auch fragen: wie entstehen denn überhaupt religiöse Begriffe, wie entstehen sie z. B. in unserer Zeit? Sie sind mit einem Male da, hineingeworfen in das Geistesleben der Völker, oft von einem Unbekannten, aber von Gottes Kraft Erfaßten, von einer an dem Wirken Gottes lebendig gewordenen Persönlichkeit. Und wenn nun Amos, dieser Interpret der göttlichen Gerechtigkeit, in dem „Tag Jahwes“ einen neuen religiösen Begriff geprägt hat, ist nicht sein Buch mit seiner Geschichtsbetrachtung, welche sich in Herz und Haupt dieses einfachen Schafzüchters (נֹקֵד) durchaus gesund und echt teleologisch spiegelt, die beste Erklärung dafür (siehe bes. Kap. 1—3; 6)?

Der Tag ist die Zeit des Handelns (Joh. 9, 4). So muß Gott jetzt auch mit seinem Volke, wie mit anderen, die reif geworden sind zum Gericht, handeln. Das gebietet seine Gerechtigkeit. Der Begriff „Tag Jahwes“ erwächst hiernach dem Amos wie von selbst aus dem Handeln Gottes. Und wenn nun auch Joel diesen Begriff übernommen hat, so bekennt er sich damit zu seinem großen Vorgänger. Macht man dagegen geltend, daß im Joelbuche, wie auch wir nicht bezweifeln, sehr alte Stücke vorliegen, so dreht sich natürlich das Verhältnis gerade um. Aber die Sache bleibt dieselbe, ja sie wird dann vielleicht noch erklärlicher; denn die Ereignisse im Buche Joel reden zum wenigsten eine ebenso erschütternde Sprache. Und einer muß doch einmal den Anfang gemacht haben in dem Gebrauch des Namens „Tag

Jahwes". Letztlich wird sich auch hier wieder alles um den Begriff „Offenbarung" drehen und daran entscheiden.

Wir bekennen uns gern mit v. Hofmann (Schriftbeweis I) zu der Ansicht, daß durch die ganze Schrift hindurch eine Mittlerschaft stattfindet, für welche der Gerechte hinsichtlich seines Naturlebens in den Dienst genommen wird, um sein Verhalten zu Gott gerade so zu betätigen, wie es für den Zweck der Selbstbezeugung Gottes an die Menschen am besten geeignet ist. Es hat aber nicht bei der Mittlerschaft des einzelnen sein Bewenden gehabt, sondern Gott hat sein eigenes Gemeinwesen für solche Vermittlung seiner Heilswirkung geschaffen, welches mit der Berufung Abrahams angehoben hat und sich in der Gemeinde Jesu Christi fortsetzt. Mit anderen Worten, Ziel aller Geschichte, Ziel auch der Erziehung des Menschengeschlechts ist Christus, ist das Reich Gottes in seinen ersten Anfängen bis zu seiner Endvollendung. Ihn und sein Reich haben die Propheten im Auge, so weitet sich ihr Blick, er reicht bis an das Ende der Zeiten. Das gilt auch für Joel. Und so wird seine zunächst geschichtlich und geographisch bestimmte Prophetie zur eigentlichen Eschatologie im wahren Sinne des Wortes.

Die Heuschreckenplage, von der er ausgeht (Kap. 1) ebenso wie der Einfall des „Nördlichen" (2, 1—17 f.) ist eine Stimme an die Gegenwart, wie eine Urkunde an die Zukunft. In dem, was sein Volk betroffen, sieht er einen Akt des Erziehungsplanes Gottes, der sich in einem Gericht der Entscheidung vollendet. Ohne dies Endgericht ist die Not der Gegenwart gar nicht zu verstehen. Erst dieses lüftet den Schleier, indem er hinter dem gerechten Richter doch zugleich den barmherzigen Gott erkennen läßt. Das Volk hat sich bußfertig unter die Gerichtsgedanken Gottes gestellt, wie wir aus 2, 18 entnehmen können; darum hat es auch die Gnade Gottes erfahren. Ewige, heilsgeschichtliche Wahrheit wohnt diesem religiös-sittlichen Prozeß inne. Gott kennt keinen Stillstand, er will fortschreitende Ausreifung. Immer wieder will er und wird er mit Gericht und Erbarmen kommen, bis sein Volk reif geworden ist für den

αἰων μέλλων des Messias, ja bis die ganze Menschheit der großen Endvollendung, dem αἰων μέλλων der Parusie Jesu zugerichtet ist. Die Grundlage und Seele der zukünftigen Gottesgnade aber ist der Geist Gottes. Dieser, wie er den Natursegen erst verklärt und verborgen und vorbereitend auch schon an der Gottesgemeinde des alten Bundes gearbeitet hat, wird ausgegossen am Ende der Tage. Seine Mission ist, aus jedem ein freies, selbständiges Kind Gottes zu machen. Und diese Mission führt er aus, bis einst eine erlöste und geheiligte Gemeinde vor Gottes Thron dargestellt ist, bereitet als eine geschmückte Braut ihrem Manne. Wer sich seinem Wirken entzieht, sich von ihm nicht heiligen läßt, der verfällt dauernd dem Gericht. Mit einer Bestrafung der Feinde des Gottesvolkes schließt das Buch Joel. So wird die Hand Gottes einmal jeden treffen, der in seiner gottwidrigen Selbstbestimmung verharrt und durch Gottes Güte sich nicht hat zur Buße leiten lassen. Darum gibt und kann abgeben das Völkergericht im Tale Jehoschaphat die Folie für das Endgericht über alle Menschen. Aber in dem neuen Jerusalem wird erst recht dann eine Zuflucht sein und der Herr wird um sein Volk herum sein. Er wird unter ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und er selbst, Gott mit ihnen wird ihr Gott sein. In die heilige Gottesstadt wird nicht hineingehen irgend ein Gemeines, und das Greuel tut und Lüge, sondern die geschrieben sind in dem Lebensbuch des Lammes. Jerusalem wird ein קֹדֶשׁ, ein Heiliges sein, Fremde (זָרִים) werden es hinfort nicht mehr betreten (vgl. bes. Joel 4, 17. 21 mit Offenb. 21, 3; Joel 4, 1 mit Offenb. 19, 17f.; Joel 4, 17b mit Offenb. 21, 27).

Fürwahr ein gewaltiges, eschatologisches Gemälde voll intensivster Farbentöne! Wir gestehen gerne, daß es dem Verfasser des Joelbuches einzigartig gelungen ist.

Literatur.

Hengstenberg, „Christologie des Alten Testaments und Kommentar über die messianischen Weissagungen", 2. Aufl. 1854—57.

von Hofmann, „Weissagung und Erfüllung", 1841 u. 44.

—, „Schriftbeweis", 2. Aufl. 1857—60.

Schmoller, „Die Propheten Hosea, Joel und Amos", Bibelwerk Lange 1872.

Keil-Delitzsch, „Die 12 kleinen Propheten", von Keil.

Nowack, „Die kleinen Propheten", 1897.

Orelli, „Die 12 kleinen Propheten", 1896. — Strack-Zöckler.

Franz Delitzsch, „Messianische Weissagungen", 2. Aufl. 1899.

Schneller, „Kennst du das Land", 1892.

Hommel, „Geschichte Babyloniens und Assyriens", 1885.

Dieckmann, „Das Gilgamis-Epos", 1902.

Greßmann, „Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie", 1905.

Sellin, „Einleitung in das Alte Testament", 1910.

—, „Die Schiloh-Weissagung", 1908.

—, „Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung" (Bibl. Zeitschr. V, 2, 3).

König, „Einleitung in das Alte Testament", 1893.

—, „Geschichte der alttest. Religion", 1912.

Stocks, „Der Nördliche und die Kompos. des Buches Joel", 1908. (Neue kirchl. Zeitschr.)

Stosch, „Die Prophetie Israels", 1907.

Wilke, „Das Alte Testament und der christliche Glaube", 1911.

Tobler, „Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen".

Robinson, „Palästina".

Riehm, Guthe-Bibelwörterbücher.

Dalman, „Temple Dictionary of the Bible", 1910.

Ad. Harnack, „Ein Psalmbuch aus dem I. Jahrhundert", 1910. (Oden Salomos.)

Peschito, Septuaginta und andere Versionen.

Lexikon von Gesenius-Buhl, XIV. Aufl. 1905.

Biblia Hebraica, ed. Kittel.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.